# PHILOSOPHIA JUXTA INCONCUSSA TUTISSIMAQUE DIVI THOMÆ...

Antoine Goudin, Lorenzo Sacco






14-7-24

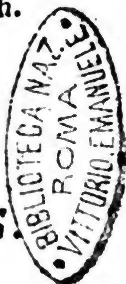
# PHILOSOPHIA
## JUXTA INCONCUSSA, TUTISSIMAQUE
# DIVI THOMÆ
## DOGMATA
LOGICAM, PHYSICAM, MORALEM, ET METAPHYSICAM.

*Quatuor Tomis complectens.*

AUTHORE

P. F. ANTONIO GOUDIN

Lemovicensi Ord. Præd. Sacr. Theol. Doct. Philosophiæ Professore in schola D. Th. ab Illustr. D. Dominico de Marinis, ex eodem Ordine, Archiepisc. Avenoniensi, in ejusdem Urbis Academia erecta,




## TOMUS QUARTUS.
Metaphysicam, & Moralem complectens.





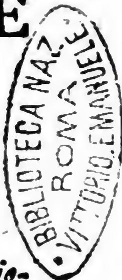
TARVISII, M. DCCVI.

Apud Joannem Molinum.

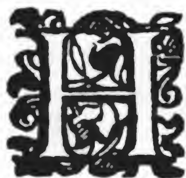
*SUPERIORUM PERMISSU.*

Ex Libris F. Laurentii [illegible]

# TERTIA PARS PHILOSOPHIÆ METAPHYSICA.



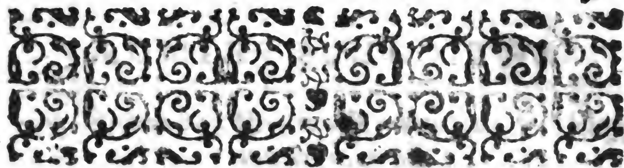

## *PRÆFATIO.*



*HÆc Philosophia pars, ob majorem commoditatem, utilitatemque Ethica perficitur, quamvis, juxtà methodum à D. Thoma, & Aristotele commendatam, ultimo loco tradenda esset; tùm quia totius Philosophiæ culmen, & apex est, ad quam proinde homo ritè non ascendit, nisi aliis partibus emensis: tùm quia in illa quadantenus consistit hujus vitæ felicitas naturalis, cùm Deum contempletur; felicitas autem, cùm sit omnium finis, ultima obtinetur. Tùm demùm quia hæc scientia respicit objectum abstractissimum, proindèque ultimo loco contemplandum. Cùm enim omnis scientia respiciat aliquod ens tanquam proprium objectum, cæteræ quidem occupantur circà entia magis particularia, Metaphysica verò sublimiori volatu respicit ens in tota sua latitudine, idest, rationes omni enti, sive creato sive increato, sive materiali, sive spirituali communes. Unde vocatur* Metaphysica, *idest* transnaturalis, *eo quod non intra naturæ, & motus limites se contineat, sicut Physicæ sed habeat objectum transcendens sensibiles mutationes, & materiam, scilicèt ens in communi. Cùm autem ens*

*principaliter dicatur de ente reali, & secundario tantùm de ente rationis, quod est veluti umbra entis realis, ideo Metaphysica respicit quidem ens reale ut objectum proprium, secundario tamen, se extendit etiam ad ens rationis. Hanc autem Philosophiæ partem, licet vastissimam, concludemus intra limites satis angustos, idest, intra sex quæstiones, quarum prima erit de ente secundum se; secunda de proprietatibus entis, scilicèt uno, vero, & bono, tertia de substantiis spiritualibus scilicèt de Deo, de Angelis, & de Anima separata: quarta de concursu Dei cum causis secundis; quinta de accidentibus spiritualibus, præcipuè de scientia; sexta demùm de umbra entis realis, scilicèt de ente rationis. Ratio hujus brevitatis est, quia quæ fusiùs in hac Philosophiæ parte tractari possent, partim Logica præoccupavit, partim in diversis universæ Philosophiæ locis explicata sunt, partim etiam Theologiæ reservantur.*





# QUÆSTIO
## PRIMA.

### *De Ente ſecundum ſe.*



Irca ens in communi conſiderari poteſt. Primò quid, & quotuplex ſit. Secundò quomodo inferiora reſpiciat, an univocè, vel analogicè. Tertiò quomodo componatur ex eſſentia, & exiſtentia, & demùm quartò quid ſit ſubſiſtentia, ſeu ſuppoſitum, & perſona. Unde hanc quæſtionem dividimus in quatuor articulos, quorum primus de quidditate, & variis diviſionibus entis; ſecundus de univocatione, vel analogia entis reſpectu inferiorum; tertius an eſſentia, & exiſtentia diſtinguantur in ente creato; quartus demùm de ſubſiſtentia, ſeu de ſuppoſito, & perſona.



# ARTICULUS PRIMUS.

## *Quid, & quotuplex sit ens, & quomodo sit primum cognitum.*

CUm primum principium cujuslibet scientiæ sit definitio ejus objecti, statim in limine Metaphysicæ quæritur, quid sit ens: Hæc quæstio non est admodum obscura, quia nihil est notius ente in communi, quamvis subtiliores disputationes, quæ circa ipsum docti movent, sint difficillimæ. Per ens igitur omnes intelligunt *id, quod est*: ens enim dicitur ab esse. Undè D. Thomas ipsum definit, *id cujus est esse*. Et ideò quodlibet eo modo dicitur ens, quo habet esse; si solùm habeat possibiliter est ens possibile; si actualitèr est ens actuale, descriptione entis præsupposita facilè deduci possunt variæ illius divisiones.

Dividitur ens in ens reale, & ens rationis. Eorum enim quæ sunt alia existunt in rerum natura, ut homo, & lapis, & hæc dicuntur entia realia; alia verò sunt tantùm in apprehensione intellectus, & hęc dicuntur entia rationis, ut syllogismus, & propositio.

2. Dividitur ens reale in increatum, & creatum, seu in Creatorem, & creaturam. Eorum enim quæ sunt in rerum natura, quædam sunt ab alio, ut homo, & planta, & generalitèr omne, quod non est à se ipso. Cum verò impossibile sit omnia esse ab alio, necessariò devenien dum est ad aliquid quod sit per se, & à se ipso; ejusmodi ens vocatur, *Deus*, qui cum cæteris omnibus det esse, à nullo ipsum recipit, sed à se ip-

ipso habet, immò est ipsum esse, undè dicitur *ens per essentiam*, cum creaturæ solùm dicantur *entia per participationem*, sicuti lux est visibilis per se ipsam, cum colores sint solùm visibiles, inquantùm participant de luce.

3. Ens creatum dividitur in substantiam, & accidentia. Eorum enim, quæ participant esse, & à Deo producta sunt, quædam habent esse in se ipsis, ut homo, & lapis: quædam verò habent esse in alio: ut virtus, & pulchritudo. Quæ habent esse in se ipsis, vocantur *substantiæ*, quæ habent esse in alio, vocantur *accidentia*. Hæc verò accidentia dividuntur in novem prædicamenta; de quibus egimus in Logica.

4. Ens reale dividitur in ens necessarium, & ens contingens. Eorum enim, quæ habent esse quædam ita sunt, ut non possint non esse. Hæc dicuntur *necessaria*. Quædam verò ita habent esse, ut tamen possint ipsum deperdere, ista dicuntur *contingentia*. Quia verò omnis creatura, saltem per voluntatem Dei, potest annihilari; & amittere suum esse, ideò omnis creatura est contingens absolutè loquendo, & solus Deus est ens necessarium. Attamen cum Deus sit optimus, suaque dona communicet sine pœnitentia, ut ait Appstolus, ideò etiam opera divina, quantum est ex parte Dei sunt æterna. Undè inter creaturas etiam quædam possunt dici necessariæ, inquantùm à solo Deo dependent, qui eas indefectabilitèr conservat; ejusmodi sunt Angeli, & anima rationalis, & demùm quidquid à Deo immediatè conservatur.

5. Ens reale dividitur in spirituale, & materiale. Eorum enim quæ sunt, quædam habent esse in materia, ut terra, & planta, quædam verò habent esse sine ullo materiæ commercio,

ut Deus, & Angeli. Anima rationalis mediat inter utraquæ, duos enim status habet, alterum in materia, alterum sine materia. Hæ sunt frequent ores entis divisiones; ad quas aliæ revocari possunt.

Quantùm ad ultimam tituli partem, respondeo ens intantum dici, primum cognitum inquantùm prima notio quam intellectus format de qualibet re, est ipsa notio entis, seu quod talis res sit ens. Ut enim arguit D. Thomas 1. p. qu. 85. art. 3. & intellectus noster cognoscendo procedit de potentia ad actum, ideòque debet incipere à communioribus confusioribus; & imperfectissimis, procedendo ad distinctiores, & perfectiores notiones, ut dicitur 1. Phys. text. 3. Sed notio entis est omnium confusissima, & imperfectissima (cognoscere enim, quòd res sit ens, & adhuc ignorare, quale sit ens, est rudis, & confusissima cognitio) ergò cognitio entis est prima, quæ sit in intellectu.

Id confirmari potest ex eo, quod omnis alia cognitio supponat notionem entis, nam impossibile est intelligere rem esse tale, vel tale ens, nisi intelligimus eam esse ens; ergò notio entis est omnium prima. Adde experientiam, qua sentimus nos de omnibus rebus, quas aliqualiter cognoscimus, statim certos esse, quod sint entia; sed sæpè ignorare qualia sint entia: omnes certi sunt lucem esse ens, sed quidam dubitant, utrùm sit substantia, vel accidens: ergò cognitio entis præcedit omnes alias.

Hic tamen diligenter observandum est, nos posse habere duplicem entis notitiam: alteram scientificam penetrando scilicèt ipsa entis principia, divisiones, proprietates & distinctionem à formalitatibus particularium entium: alteram imper-

imperfectam, & rudem, qua solùm intelligimus ipsam entitatem confusè, & distinctam à nihilo. Dum ergò D. Thomas dicit ens esse primum à nobis cognitum, loquitur de cognitione illa rudi imperfecta, qua omnes etiam maximè rudes intelligunt quid sit ens, ipsumque distinguunt à non ente. Cæterùm prima illa cognitio scientifica entis non pertinet nisi ad sapientes: undè in illa occupatur Metaphysica omnium scientiarum sublimissima. Et in hoc sensu dixit Aristoteles 1. Metaph. *universalia esse maximè difficilia ad intelligendum*: idest, notione scientifica, & principiorum causam proprietatumque penetrativa.

## ARTICULUS SECUNDUS.

*Utrùm ens sit univocum, vel potiùs analogum, respectu suorum inferiorum.*

DIximus in Logica, univoca esse quorum nomen commune est, & ratio per nomen significata est simplicitèr in omnibus eadem, analoga verò, quorum nomen & ratio significata non est simpliciter eadem in omnibus sed solùm secundùm quid, idest, per quamdam veluti proportionem. Hoc posito quæritur, utrùm ens sit univocum ad sua inferiora, vel potiùs dumtaxat analogum.

Et in primis, quod non sit univocum ad ens rationis, & ens reale, constat communiter apud omnes; quia ens rationis non habet nisi aliquod esse umbratile, & diminutum. Solùm difficultas est respectu Dei, & creaturarum, & substantiæ, & accidentis. Scotus tenet ens esse univocum ad hæc omnia, negat Div. Thomas, & communitèr

alii, etiam extra D. Thomæ scholam. Pro resolutione.

Dico primò. Ens non dicitur univocè de Deo, & creaturis, sed solùm analogicè. Ita Divus Thomas 1. p. quæst. 13. art. 5. & infinitis aliis in locis.

Probatur primò conclusio ejus ratione. Nàm effectus non adæquans virtutem suæ causæ, non convenit univocè cum illa: sed ens creatum est effectus entis increati non adæquans ejus virtutem; ergò non convenit cum eo univocè. Major certa est: cum enim effectus non adæquat virtutem suæ causæ; non recipit ejus similitudinem, nisi diversimodè, & secundùm modum longè inferiorem, quod est contra leges univocorum quæ debent eodem modo participare rationem communem, in qua sunt univoca. Minor verò probatur: Nam virtus Dei est infinita, ens verò creatum est finitum secundùm omnes formalitates; ergò non adæquat virtutem suæ causæ.

Respondebis, ex eo, quod ens creatum non adæquet virtutem suæ causæ, scilicèt entis increati solum sequi creaturam non convenire cum Creatore secundùm rationes particulares, attamen posse nihilominus convenire secundùm universalissimam entis rationem.

Sed contrà est; nàm etiam creatura non adæquat suam causam in ipsa rations entis; ergò etiam secundùm rationem entis non conveniunt univocè: Probatur antecedens: Nàm umbra, & imperfecta participatio, levissimumque vestigium essendi non adæquat totam entis plenitudinem; & veritatem etiam in essendo; sed ens creatum comparatum enti divino non est nisi aliqua hujus verissimi entis umbra, imperfecta

fecta participatio, & aliquale vestigium; ergò ipsi non adæquatur, etiam secundùm rationem entis. Major videtur certa: Minor verò sæpè inculcatur à Scriptura Patribus, & Theologis, immò ab ipsis Philosophis. Nàm Plato, ut refert Augustinus lib. 8. de Civitate, cap. 11. dicit *solum Deum esse simpliciter, eo quod omnes perfectiones contineat*. Et Dyonisius dicit creaturam quidem existere, sed Deum super existere, immò in Scriptura Deus dicitur ipsum ens Exod. 4. *Ego sum, qui sum*; At verò creatura coram Deo dicitur *non ens*: undè Prophæta Isajas cap. 40. perelegantèr id ponderans ait; *Omnes gentes quasi non sint sic sunt coram eo, & quasi nihilum, & inane reputatæ sunt ei*. Ergò creatura respectu Dei non est nisi umbra, tenuis participatio, & leve vestigium entis increati.

Probatur secundò alia Divi Thomæ ratione. Quidquid prædicatur de aliquibus secundùm idem nomen, & non secundùm eandem rationem non prædicatur de illis univocè: sed ens, licèt prędicetur de Deo, & creaturis secundùm idem nomen non tamen prędicatur secundùm eandem rationem ergò non prædicatur de illis univocè.

Probatur minor? Nàm ratio entis desumitur ab esse; Atqui esse non convenit eodem modo Deo, & creaturis; ergò etiam ratio entis non prædicatur Deo de eodem modo, ac de creaturis. Declaratur minor: Nàm modus essendi Dei est, ut sit ipsum esse purissimum irreceptum, infinitum à se ipso, immensum, æternum, & independens, à sua simplicitate, omnes perfectiones essentialitèr importans. modus verò essendi creaturæ est ut sit per existentiam à sua essentia distinctam, sicque ens per participationem limitationem, dependentiam, & per infinitarum

perfectionum exclusionem, ac negationem; ità ut sicut optimè notat Plato, Deus sit tantùm esse nihil habens de non esse, ut etiam annotavit Div. Thomas cap. 5. de ente, & essentia. At verò creatura plus habet de non esse, quam de esse, fuit enim nihil per totam æternitatem, & dum existit, constat ex infinitis non esse, ut homo habet quidem esse humanum, sed habet infinita non esse, ut non esse Angelum, non esse solem, non esse cœlum, &c. Undè creatura (si nomen sumatur à principaliori) deberet potiùs dici non ens, quam ens ideòque meritò Propheta supra relatus dicit creaturas esse *quasi non sint, & quasi nihilum, & inane* Deus verò solus, ut supra notatum est, dicitur propriè *ens Ego sum, qui sum*, seu, ut vertunt septuaginta, *Ego sum ipse ens* Ergo Deus, & creatura non habent esse eodem, sed longè diverso modo.

Dices, non est contra leges univocationis, ut gradus communis participetur diversimodè: nam animal longè diverso modo est in homine, ac in verme, aut in alio bruto, est enim in homine cum dote rationalitatis in bruto vero sine tali dote, & in verme cum infinitis imperfectionibus.

Respondeo quod licèt diversitas, quæ non refunditur in ipsam rationem communem, sed solùm attenditur secundùm differentias adventitias non tollat univocationem, attamen diversitas, quæ attenditur secundùm rationem communem, penitus tollit univocationem. Patet autem quod Deus & creatura non solùm differunt per differentias adventitias rationi entis, sed etiam in ipsa ratione entis, quæ est in illis diversa, inquantùm in Deo reperitur per essentiam, & secundùm veri-

veritatem, in creatura verò non nisi per participationem: & umbraticè: illeque dicitur propriè ens, quia est ipsum esse subsistens, illa verò diminutè, quia solùm participat esse.

Probatur tertiò alia ratione; Nam illa non conveniunt univocè in aliqua ratione, quorum una participant talem rationem cum essentiali dependentia ab alio: sed creaturæ participant rationem entis cum essentiali dependentia à Deo; ergò non conveniunt univocè cum illo in ratione entis. Minor certa est; nam entitas creaturæ est essentialitèr participatio divinæ entitatis, à qua dependet ut à sua origine, suoque exemplari: Major verò declaratur: quia de ratione univocorum est, ut ratio communis æqualitèr descendat ad omnia particularia: ergò contra rationem eorum est, ut essentialitèr unum dependeat ab alio, alias enim non participaret æqualitèr rationem communem.

Confirmatur ex D. Thoma, tùm quia si ens esset univocum ad Deum, & creaturam, esset genus ad utrumque, quod est expressè contra Aristotelem; siquidem verè esset natura communis Deo, & creaturis, quæ contraheretur per finitatem, & infinitatem tanquam per differentiam: Tùm etiam quia plus distat Deus à creaturis, quàm creaturæ distent ab invicem sed propter distantiam unius creaturæ ab alia, tollitur univocatio, v.g. inter hominem verum, & hominem pictum: ergò inter Deum, & creaturam non datur univocatio.

Ex his infertur cum D. Thoma 1. p. quæst. 13. art. 5. nihil esse univocum Deo, & creaturis: quia eædem rationes quæ probant rationem entis non esse univocam Deo, & creaturis, idem suadent de aliis perfectionibus. Undè quidquid

dici-

dicitur de Deo, & creaturis, ut Sapientia, Justitia; Providentia, &c. longè alio superiori modo convenit altissimæ illi entitati, ac conveniat creaturis. Hinc est quod Dyonisius dedignatur vocare Deum nostris nominibus, dicens non esse propriè *bonum*, sed *super bonum*, nec propriè *sapientem*, sed *super sapientem*.

Dico secundò, ens non est etiam univocum respectu substantiæ, & accidentis. Ita tenent omnes supra citati contra Scotum.

Probatur primò Conclusio; tùm fere iisdem rationibus: quas supra pro præcedenti adduximus, substantia enim, & accidens non participat ens eodem modo, sed diversimodè: substantia quidem simpliciter, accidens verò secundùm quid: substantia per prius, accidens verò per posterius: substantia sine dependentia, & ordine ad accidens; accidens vero cum dependentia, & ordine ad substantiam; Tùm etiam ratione speciali nàm contra rationem univocorum est ut unum definiatur per aliud; sed accidens definitur per substantiam, dicitur enim *entis ens*, idest substantiæ; Ergò non est cum illa univocum.

Probatur secundò ratione universali pro utraque conclusione. Univoca enim sunt, quæ contrahuntur per differentias extra rationem communem positas; analoga verò sunt, quæ determinantur per varios modos participandi rationem communem: Atqui ens non potest contrahi per differentias extra rationem entis positas, sed solùm per diversos modos essendi: ergò non est univocum. Major est D. Thomæ in 2. dist. 22. quæst. art. 3. ad 2. & patet ex definitione univocorum; nam univoca sunt, quorum nomen est

com-

commune, & ratio æqualiter est in omnibus: undè non differunt in ipsa ratione communi, quasi diversimodè illam participent, sed solùm per aliquid adventitium rationi communi, ut animal non differt in homine, & bruto secundùm diversum modum essendi in utroque (homo, enim, & brutum eodem modo participant rationem animalis, & ejus proprietates, ut sentire, dormire, comedere, &c.) sed solùm differt per adventitias differentias: scilicèt rationalitatem, & irrationalitatem. Minor verò probatur; Nàm differentiæ propriè dictæ debent esse extra rationem communem: Sed nulla differentia potest esse extra rationem entis: ergò ens non potest habere differentias.

Probatur minor, nam ejusmodi differentia vel esset aliquid, vel nihil; si nihil, profectò non est differentia entis: si aliquid, non est extra rationem entis, ut patet: ergò ens non habet differentias extra se. Undè si contrahatur ad Deum, & creaturam, & accidens, & substantiam, hoc non fit per differentias ipsi superadditas, sed per varios modos habendi rationem entis: Deus enim est ipsum esse purissimum, & plenitudo essendi, creatura verò est quædam illius participatio, & tenue vestigium: & in creaturis substantia est simplicitèr ens, accidens verò secundùm quid.

Responderi potest cum Scoto, ens formalitèr non includi in ultimis differentiis: alias enim illæ differentiæ convenirent, & disconvenirent; disconvenirent, quia differentiæ sunt; convenirent, quia essent entia.

Sed contrà: nàm, ut arguit Cajetanus de ente, essentia, cap.4. proprietates entis conveniunt per se ultimis differentiis; ergò etiam conceptus

entis includitur in illis. Consequentia patet; nàm ex Aristotele primo posteriorum: in quo sunt proprietates, debet esse etiam essentia seu subjectum, qui sunt illius individuæ comites: antecedens etiam videtur certum, nàm etiam ultima differentia est una, & vera. Neque verò inconveniens est, ut differentiæ illæ conveniant analogicè: quia nihil est tàm diversum ut non conveniat analogicè cum aliis in ratione entis; nihil enim potest subterfugere ens, alias esset nihil purum.

Dico tertiò, Ens est analogum suis inferioribus, tùm analogia attributionis, tùm analogia proportionalitatis. Conclusio est satis communis.

Et in primis, quod ens sit analogum, patet ex dictis: cum enim non sit nomen purè æquivocum, sed à consilio impositum ad significandum rationem communem essendi, & aliundè demonstraverimus non esse univocum, restat ut sit analogum.

Quod vero sit analogum analogia attributionis, probatur; Nàm analoga attributionis sunt, quorum unum participat rationem communem cum habitudine ad aliud principalius; ut medicina dicitur sana per habitudinem ad hominem, quem curat; Atqui creatura participat rationem entis cum habitudine ad Deum, cujus est participatio, & accidens cum habitudine ad substantiam, per quàm definitur; ergò ens est analogum analogia attributionis.

Quod verò sit etiam analogum analogia proportionalitatis, probatur; Nàm analoga proportionalitatis sunt, quæ se habent ad rationem communem cum quadam proportione, sicut Leo, & Ludovicus XIV. in ratione *regis* analogan-

gantur, quia proportionalitèr se habent ad excellentiam supra res sui generis, inquantùm sicut Ludovicus XIV. dignitate præstat super reliquos Gallos, ita quoque Leo præstat inter omnes feras, ideoque dicitur *rex ferarum*, sicut ille dicitur *rex hominum*: Sed Deus, & creatura substantia, & accidens se habent cum quadam proportionalitate ad rationem entis: sicut enim Deus dicitur ens, quia est ipsum esse, ita creatura dicitur ens, quia participat ens, & sicut substantia se habet ad esse simplicitèr, ita & accidens ad esse secundùm quid; ergò ens est analogum analogia proportionalitatis.

Objicies primo contra utramque priorem conclusionem; Quod dicit unum conceptum præcisum ab inferioribus: est univocum (univocum enim est *quasi unius vocis*, *&* *unius conceptus*) sed ens dicit unicum conceptum ab inferioribus præcisum: ergò est univocum. Probatur minor, ille conceptus est unus præcisus ab inferioribus de quo possumus esse certi, dum adhuc sumus de inferioribus incerti: sed possumus esse certi rem aliquam esse ens, & incerti utrùm sit accidens, vel substantia: ergò ens dicit unum conceptum præcisum ab inferioribus. Probatur minor; Antiqui enim erant certi animam, & lucem esse entia, sed dubitabant utrùm essent substantiæ, vel accidentia.

Respondeo primò distinguendo majorem Univocum est, quod dicit conceptum ab inferioribus præcisum, & ad illa æqualitèr descendentem, concedo; & inæqualitèr ad illa descendentem, nego: ad hoc enim ut conceptus sit univocus, necesse est illum ita præscindi ab inferioribus, ut etiam ad illa æqualiter descendat, ipsique eodem modo conveniat: si enim inæqualitèr con-

conveniat, tollitur univocatio, Undè quantumvis *sanum* dicere videatur unum conceptum, scilicèt *id quod respicit sanitatem* quia tamen aliter applicatur medicinæ, & aliter animali, ideò non est univocum, Patet autem quod ens, licèt quadantenus dicere videatur unum conceptum confusissimum distinctiones inferiores non explicantem, sed conglobantem, scilicèt, *id quod habet esse*; attamen non descendit æqualitèr ad Deum, & creaturam, ad substantiam, & accidens: Deus enim est ens per plenitudinem, & est ipsum esse, creatura verò est ens per participationem: substantia est ens simplicitèr, & accidens secundùm quid.

Respondeo secundò cum Cajetano Op. de analogia entis cap. 4. distinguendo minorem: Ens dicit unicum conceptum præcisum ab inferioribus præcisione distincta, & perfecta, nego: confusa, & indeterminata concedo. Non enim ens significat aliquam formalitatem perfectè præcisam à constitutivo differentiali Dei, & creaturæ, & substantiæ, & accidentis, ita ut ex illa formalitate, & ratione differentiali divinitatis v. g. formetur conceptus tertius, sicut ex animalitate, & rationalitate fit conceptus hominis: siquidem & ipsa differentia divinitatis est ens, sicut & quidquid est in Deo. Undè à nullo, quod sit in Deo aut creatura potest perfectè præscindi ratio entis, sed solùm imperfectè, inquantùm significat omnem quidditatem Dei, & creaturarum (quæ inter se simplicitèr differunt) ut invicem proportionantur secundùm esse, ex qua proportione sortiuntur nomen entis: sicut, *sanum*, solùm exprimit id, quod respicit sanitatem prout proportionatur in tali respectu sanitatis. Undè sicut sanum est analogum, quia solùm

lùm significat sua inferiora ut proportionata in respicienda sanitate, ita ens est analogum, quia solùm significat sua inferiora ut proportionata in habenda ratione entis.

Ad probationem, respondeo, ut possimus esse certi, quod aliqua res sit ens, & incerti quale sit ens, solùm requiri, quod conceptus entis non significet explicatè, & determinatè ipsa inferiora, & modos, quos in illis habet, quamvis significet illa in confuso, & indeterminatè. Undè quidam Scotista deridet hoc argumentum suorum confratrum quia, inquit, si canis marinus, & canis terrestris essent in sacco, & unus moveretur, certi essemus canem moveri, incerti tamen quisnam esset canis: ille, marinus, an terrestris. Et tamen propterea nemo dicet conceptum canis esse univocum marino, & terrestri, est enim purè æquivocus; ergò quod possimus esse certi de ratione communi, dum adhuc sumus incerti de inferioribus ejus, hoc non arguit ejus univocationem.

Instabis; Si in conceptu entis includerentur inferiora, etiam implicitè, & confusè, de quocumque prædicaretur ens prædicarentur inferiora, scilicèt Deus, & creatura, substantia, & accidens. Consequens est falsum, ergò, antecedens. Probatur sequela; quando enim prædicatur aliquid de alio, simul prædicantur omnia inclusa in illo; ergò si inferiora includerentur in ente, de quocumque diceretur ens, dicerentur & inferiora, undè omne ens esset Deus, creatura, &c.

Respondeo distinguendò majorem. Si ens includeret inferiora determinatè, & quasi copulativè, concedo: indeterminatè, & quasi disjunctivè, nego; ens autem non includit inferiora deter-

determinatè, & conjunctivè, ita ut ad rationem entis requirantur omnia inferiora, sed solùm indeterminatè, & quasi disiunctivè, inquantùm significat aliquem modum essendi, quisquis ille sit. Cum verò descendit ad inferiora, modus ille essendi, qui erat indeterminatus, determinatur, alius in Deo, alius in creatura, alius in accidente, alius in substantia.

Objicies secundò. Perfectè cognoscimus Deum secundùm gradum entis, ergò perfectè convenit cum creaturis in gradu entis Antecedens patet: Nàm demonstrativè probamus esse divinum cum suis perfectionibus ergò perfectè ipsum cognoscimus: quæ enim perfectior cognitio esse potest ea, quæ habetur per demonstrationem? Probatur verò consequentia; Nàm gradus entis divini non cognoscitur à nobis nisi per creaturas: ergò si perfectè cognoscatur, debet perfectè convenire cum creaturis.

Respondeo distinguendo antecedens, Perfectè cognoscimus Deum secundùm gradum entis, quantùm ad certitudinem cognitionis, concedo, quantùm ad penetrationem illius gradus, nego. Quamvis enim scientia, quam habemus de Deo, sit certissima, non tamen perfectè penetrat ens divinum, & modum quo esse convenit Deo, nisi fortè per negationem, inquantùm cognoscimus Deum longè sublimiori modo esse ens, quàm sint creaturæ.

Instabis; Si conceptus entis non sit univocus Deo, & creaturis, nullo modo potest à nobis concipi ens divinum. Consequens est falsum: ergo & antecedens. Probatur sequela: nàm omnis conceptus qui à nobis intelligitur, debet relucere in phantasmate creaturarum: sed si creatura non conveniat univocè cum Deo in ratione

entis, ens divinum non reluceret in phantasmate creaturarum; ergò non posset à nobis ullo modo intelligi.

Probatur minor: Quod nullo modo continetur in creatura, non relucet in phantasmate creaturæ: sed si ens non esset univocum, ratio entis divini nullo modo contineretur in creatura; ergo, &c. Probatur minor; vel enim contineretur formalitèr, sicut gradus animalis in homine, & hoc non, quia in ratione entis Deus; & creatura non assimilarentur formalitèr: vel virtualitèr, & hoc non, quia causa non continetur virtualitèr in suo effectu.

Respondeo negando sequelam. Ad probationem, nego minorem: Ad ejus probationem, nego etiam minorem. Ad cujus probationem, respondeo, ens divinum relucere, & contineri in phantasmate creaturæ participativè, tanquàm in effectu proprio quidem, sed tamen non univoco. Unde sicut ratio causæ cognoscitur per effectum, & participationem suam: ita quoque ratio entis divini, quamvis eminentior, cognoscitur ex ente creato.

Objicies tertio. Objectum scientiæ debet esse univocum, sed ens est objectum Metaphysicæ; ergo est univocum. Probatur. Nam definitio objecti est medium ad demonstrandas proprietates: sed medium demonstrationis debet esse univocum ergo definitio objecti scientiæ debet univocè convenire, ac proindè objectum ipsum esse univocum. Probatur minor; Quia medium debet esse perfectè unum, & ideo defectu unitatis terminus æquivocus non potest esse medium demonstrationis. Atqui terminùs, & definitio analoga non sunt unum perfectè: ergò non possunt esse medium demonstrationis.

Re-



Respondeo negando majorem absolutè: nàm de analogis potest dari una scientia inquantùm conveniunt in una ratione analoga, & possunt ostendi per eadem principia: sic medicina est non solùm de homine sano, sed etiam de herbis sanis, de urinis, de pulsu, &c. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem distinguo majorem; Medium demonstrationis debet esse perfectè unum, unitate excludente æquivocationem, concedo: unitate includente univocationem, nego. Quòd enim unitas analoga sufficiat ad medium demonstrationis, probatur luce clariùs in hac demonstratione, principium in creatis, est prius principiato, sed fons est principium rivi, ergò est priùs rivo: & tamen constat, *Principium* esse terminum analogum, Mille aliæ sunt demonstrationes optimæ, quæ constant medio analogo.

Quæres, quare ens dicatur transcendens, & quid sit transcendens.

Respondeo transcendens esse quod imbibitur in omni formalitate rei, de qua prædicatur, ita ut nihil sit in tali re, de quo dici non possit. Ens autem cum sit prædicatum universalissimum, imbibitur in omnibus rei formalitatibus, ita ut nihil sit in ea, quod non sit ens, ut in homine nihil est quod fugiat rationem entis: nàm animalitas est ens, rationalitas est ens, &c. Non modo autem ens est transcendens, sed etiam ejus proprietates scilicèt unitas, veritas, & bonitas, sunt transcendentales, sicut & quædam vocabula, quæ convertuntur cum ente, scilicèt res, & aliquid, nulla enim differentia invenitur in rebus, quæ non sit ens, vera, bona una, res, & aliquid.

Observandum tamen est ex Cajetano de ente, & essen-

& essentia cap. 4. ista transcendentia, scilicèt ens, unum, verum, bonum, res, & aliquid, non importare alium gradum, seu aliam quidditatem à gradibus, seu naturis eorum, quibus attribuuntur: Cum enim dico, ens homo, unus homo, bonus homo; verus homo, res homo; aliquid homo, nullum alium gradum ab humanitate significo, sed ipsam solùm humanitatem diversis modis explico; siquidem *ens* significat humanitatem, prout habet esse, *unum* illam exprimit, prout non est divisa in se actualitèr, *bonum* prout est perfectiva appetitus, idest, potest terminare voluntatem: *verum* prout potest terminare intellectum, *res* prout ponit entitatem in rerum natura non fictam, sed realem: *aliquid* prout est aliud quid à cæteris.

## ARTICULUS TERTIUS.

### *De distinctione essentiæ, & existentiæ.*

CElebris est hæc difficultas, & una ex fundamentalibus in doctrina Divi Thom. Quæ proindè, ut clarè proponatur quantùm patitur conditio subtilissimæ, & abstractissimæ materiæ, recolendum est quod, ut diximus in principio, ens est, quod habet esse; idest existentiam; undè in ente duo saltem ratione distinguuntur, scilicèt id quod habet esse, & ipsum esse. Illud, quod habet esse dicitur *essentia*, seu *quidditas* seu *natura*, hæc enim omnia pro eodem communitèr sumuntur à Metaphysicis, & Logicis: undè essentia definitur, potentia ad essen-

essendum: ipsum autem actuale exercitium essendi vocatur *existentia*, seu *esse*, & solet definiri, actualias, qua res sistitur extra nihilum, & causas, seu ultima entis actualitas.

Quærimus utrùm talis actualitas essendi sit distincta ab essentia, & quidditate. Fatentur omnes saltem in entibus creatis quidditatem distingui per rationem ab existentia; possumus enim concipere quidditatem, & essentiam nihil concipiendo de existentia Immò omnes scientiæ considerant rerum essentias ab existentia precisas. Solùm dubium est, utrum distinguantur secundùm rem. Negant plures extra D. Thom. scholam: Thomistæ verò, & plures alii cum D. Thoma tenent essentiam in creaturis distingui realitèr ab existentia: Scotus medium iter tenet, scilicèt existentiam distingui ab essentia distinctione sua formali ex natura rei. Pro resolutione.

Dico primò. In ente increato, scilicèt Deo, existentia, & essentia nullo modo distinguuntur, saltem realitèr. Ita omnes cum D. Thoma 1. part. q. 3. art. 4.

Et probatur: Nàm Deus est ipsum esse purissimum, seu ipsa existentia subsistens, ergò non distinguitur à suo esse, seu essentia. Deinde si essentia Dei esset distincta ab ejus existentia, compararetur ad ipsam ut potentia ad actum, ac pro indè Deus realiter componeretur ex actu, & potenria, nec esset actus purus. Ideòque ut mittam alias quamplurimas rationes.

Dico secundò, In omni ente creato essentia realiter distinguitur ab existentia, ita ut essentia sit potentia determinata ad essendum, existentia verò sit actus receptus in tali potentia, modo à

do à nobis explicato in prima parte Phyſicæ, diſput. 1. q. 1. art. 3.

Probatur primò concluſio auctoritate Scripturæ, Patrum, & Conciliorum dicentium ſoli Deo convenire, quod ſit ſuum eſſe, ſeu ipſum eſſe, ipſamque exiſtentiam. Undè etiam nomen illud Tetragammaton, quod putatur eſſe ipſiſſimum Dei vocabulum, ſignificat ipſum eſſe, nàm derivatur à verbo Hæbreo ſubſtantivo, quod ſignificat *eſſe*, ergò cæteræ creaturæ non ſunt ſuum eſſe: proindeque earum eſſentia diſtinguitur ab eſſe, eſt exiſtentia.

Probatur ſecundò rationibus D. Thomæ; Nam de ejus mente dubitari non poteſt, cùm perpetuò inculcet in aliis entibus præter Deum, & eſſentiam diſtingui; undè 1. p. quæſt. 54. art. 3. *In omni ente creato, inquit eſſentia differt à ſuo eſſe, & ad ipſum comparatur, ut potentia ad actum*. Et Op. 48. tr de ſubſtantia, cap. 2. dicit, *eſſe eſſentiæ, & eſſe actualis exiſtentiæ diſtinguuntur realiter, ut duæ diverſæ res*; quod ibidem probat: Et Op. 15. cap 8. *Eſſe rei non eſt nec forma ejus, nec materia, ſed aliquid adveniens rei per formam*. Cum igitur conſtet de ejus mente, ſolùm ſupereſt, ut id rationibus ejus probetur, quarum prima ſic proponitur.

Quod recipitur in eſſentia tanquàm actus in ſua potentia, realitèr diſtinguitur ab eſſentia: ſed omnis exiſtentia creaturæ recipitur in ejus eſſentia tanquàm actus in ſua potentia, ergò realiter diſtinguitur ab ea. Major eſt nota: nam nihil poteſt recipere ſe ipſum. Minor verò probatur, tùm ex communi modo loquendi, quo ſolemus dicere *creaturas recipere à Deo eſſe, ſeu exiſtentiam*; tùm etiam ratione: nàm exiſtentia creata non poteſt eſſe irrecepta; ergò de-

debet recipi in essentia tanquam in propria potentia. Consequentia patet: non enim assignari potest aliud subjectum, in quo recipiatur existentia, præter essentiam quæ etiam idcircò dicitur *potentia*, seu *subjectum essendi*. Antecedens verò probatur: nàm existentia irrecepta est actus purus: sed existentia creaturæ non est actus purus: ergò non est irrecepta. Minor est certissima, solus enim Deus est actus purus, Major verò declaratur: nàm actus purus est, qui nulli potentiæ permiscetur: sed existenria irrecepta nulli potentiæ permiscetur; ergò est actus purus. Major patet: Nàm actus amittit puritatem, inquantùm admiscetur potentiæ. Minor verò probatur Actus enim miscetur potentiæ, vel quia est actus alicujus potentiæ, vel quia est in potentia ad ulteriorem actum; sed existentia irrecepta non est actus alicùjus potentiæ, cum in illa non recipiatur: nec ordinatur ad ùlteriorem actum, cum sit actus ultimus in linea entis; ergo existentia irrecepta est actus purus.

Respondebis, existentiam substantiæ creatæ non esse actum purum, quia licèt non recipiatur in aliquo, recipit tamen aliquid, scilicèt subsistentiam.

Sed contrà. Nàm inprimis résponsio est apertè contrà Div. Thomam, qui perpetuò inculcat esse, seu existentiam *non comparari ad alia sicut recipiens ad receptum, sed sicut receptum ad recipiens*, ideòque ipsum vocat *actualitatem omnium rerum, etiam formam* 1. part. quæst. 2. ad 4. & quæst. 4. art. 1. ad 3. Est etiam contra rationem; nàm existentia est última actualitas; ergò non potest recipere aliam actualitatem. Consequentia patet: probatur antecedens, quia existentia est veluti extra nihilum, & causas sistentia:

tia: Atqui res non cenſentur ſiſti extra nihilum, & cauſas, niſi quando habent ultimam eſſendi actualitatem: ergò exiſtentia eſt ultima eſſendi actualitas. Adde demùm cum Joanne à S. Thoma in Phyſ. 1. p. qu. 7. ar. 1. perſonam, ſeu ſuppoſitum eſſe id, quod recipit exiſtentiam, ſuppoſitum enim eſt, quod generatur, ideſt, ducitur ad eſſe; ergò ſubſiſtentia non recipitur in exiſtentia, ſed è contra.

Confirmatur magis præcedens ratio: Nam ut inculcat D. Thomas pluribus in locis, ut 1. p. quæſt. 44. art. 1. & 1. contra Gentes c. 42. Eſſe abſtractum, & ſubſiſtens, ſeu quod idem eſt, exiſtentia irrecepta eſt unica, & infinita, ſed exiſtentia creaturæ non eſt unica, nec infinita, ergò non eſt irrecepta. Minor conſtat: Probatur major ex eodem D. Thoma 1. part. quæſt. 7. art. 1. & de ente, & eſſentia, cap. 5. Nàm actus limitatur, & multiplicatur inquantùm recipitur in potentia (& ideò forma Angelica, quia non eſt recepta in materia, non multiplicatur, ſed eſt unica in ſua ſpecie, & Plato, qui ponebat hominem irreceptum in materia, ponebat ipſum unicum, qui cauſaret cæteros in materia receptos) ergò eſſe, ſeu exiſtentia irrecepta erit unica, & infinita in linea eſſendi.

Cæterùm, ut intelligantur hæc profundiſſima D. Thomæ principia, ſcilicèt actum multiplicari, & limitari per potentiam, in qua recipitur, & à qua ſi ſit liber, erit infinitus, & unicus, quæ principia licèt videantur pleriſque myſteria, D. Thomæ tamen adeò certa, & clara viſa ſunt, ut illis perpetuò utatur demonſtrando Divinam unitatem, & infinitam, & 1. part. qu. 75. art. 8. dixerit, *non poſſe intelligi aliquam formam ſeparatam* (ideſt in potentia receptam) *eſſe*

*nisi unam in specie*. Ut, inquam, intelligantur hæc sublimissima, & verè Angelica dogmata. Nota, quod in rerum natura sunt duo extrema, scilicèt actus purus, idest Deus, in quo reperitur tota plenitudo essendi, & potentia pura, scilicèt materia, in qua tota est vacuitas essendi, quam ideò Augustinus vocat, *propè nihilum*, quod nihil habeat de ente, nisi potentiam essendi, sicut tenebrosum nihil habet de luce nisi potentiam recipiendæ lucis. Undè quantò magis aliquid accedit ad potentiam, ipsique immergitur, tantò magis finitur, minuitur, imperficitur, & quasi annihilatur: proindèque multiplicatur, quia *quæ sunt unita in superioribus, sunt multiplicata in inferioribus*. E contrà verò quantò magis actus recedit à potentia, tantò magis accedit ad Deum, qui est plenitudo essendi, ideòque magis perficitur, dilatatur, & consequenter adunatur, *quia quæ sunt dispersa in inferioribus, sunt unita in superioribus*. Undè sicut potentia deprimit actum, ita quoque eum multiplicat, & limitat. Et ideò si aliquis actus sit liber ab omni potentialitate, & materia, erit expers limitationis, & multiplicitatis. Undè D. Thomas optimè dicit, actum irreceptum esse unicum, & infinitum: quod principium ita certum habuit, ut videatur illud accepisse ab Angelis: ideòque perpetuò tanquam evidentissimum inculcat.

Probatur tertiò. Existentia non recepta in essentia nihil habet sibi conjuctum, præter suum esse: sed omnis existentia creata habet aliquid sibi adjunctum præter suum esse, scilicèt plura accidentia ut albedinem, quantitatem, &c. Ergò omnis existentia creata est recepta in sua essentia. Minor patet: Probatur major: Non

po-

potest concipi aliquid conjungi existentiæ, nisi vel quia recipitur in illa, vel quia recipitur cum illa in subjecto tertio. Atqui nihil potest recipi in existentia, cum ipsa sit ultima actualitas rei, nec recipi cum illa in aliquo tertio subjecto, si ejusmodi existentia sit irrecepta: ergò existentia irrecepta non potest habere aliquid sibi conjunctum præter suum esse. Undè Boetius dixit, quod id, quod habet existentiam (idest essentia) potest recipere aliquid cum suo esse, scilicèt formas accidentales, sed ipsum esse, seu existentia nihil aliud potest recipere.

Probatur quartò ratione Theologica. Quæ separantur, realitèr distinguuntur: sed existenria in Christo separata est ab essentia Christi, scilicèt humanitate: ergò realitèr distinguuntur. Major patet; Probatur minor. Humanitas Christi non existit per existentiam creatam, sed per existentiam Verbi Divini: ergò fuit realitèr separata ab existentia sua. Probatur antecedens authoritate 6. Synodi dicentis in Epistola Sophronii; *Humanitas Christi in Verbo, & non in se ipsa, habuit existentiam unam*. Hanc rationem fusiùs prosequuntur Theologi in tractatu de Incarnatione.

Objicies primò existentia non potest recipi in essentia: ergò non distinguitur ab ea. Probatur antecedens: Existentia non potest recipi in nihilo: sed essentia exclusa existentia est nihilum, ergò existentia non potest recipi in illa.

Respondeo negando antecedens: Ad probationem, respondeo concessa majori, distinguendo minorem: essentia præcisa existentia est nihil, nihilitate existentiæ, concedo, nihilitate essentiæ, nego. Cum enim distinguamus in ente duas formalitates, scilicèt essentiam, &

 exi-

existentiam, seclusa existentia, essentia non est aliquid existens, ideòque potest dici nihil nihilitate existentiæ, sicut materia seclusa forma non est aliquid actu. Attamen sicut materia, præcisa forma, habet realitatem essentiæ potentialis: ita quoque essentia, præcisa existentia, habet realitatem propriam, quamvis non existentem ex se ipsa, sed solum potentem existere, seu quæ sit subjectum existentiæ.

Instabis: Quod non est extra causas est purum nihil; sed essentia, præcisa existentia, non est extra causas: ergò est purum nihil.

Probatur minor, quia existentia est extra causas sistentia.

Respondeo primo concessa majori, distinguendo minorem: Essentia præcisa existentia non est extra causas completè, & ultimatè, concedo: non est extra causas, inchoativè, & incompletè, nego. Eodem modo intelligenda est hæc distinctio, quo in Physica dicebamus, materiam, præcisa forma, esse extra causas inchoativè.

Respondeo secundò distinguendo minorem essentia ut pręcisa ab existentia non est extra causas, ut præcisa præcisione realis separationis, concedo; ut præcisa præcisione solùm distinctionis, nego. Explicatur essentia potest dupliciter præscindere ab existentia. Primo præcisione separationis, ita ut realitèr destituatur omni existentia: Secundo præcisione distinctionis realis, quatenus licèt sit sub existentia, attamen sumitur ut res distincta ab illa, tanquam à sua actualitate. Primo modo sumpta essentia non est extra causas, nec potest esse in rerum natura, sicut nec materia separata ab omni forma. Secundo

vero

vero modo sumpta dicit aliquid re, & extrà causas, subjectum scilicèt participans actualitatem essendi.

Urgebis: ergo secundùm nos essentia confunditur cum materia prima.

Probatur consequentia; nàm materia prima est potentia essendi: sed etiam secundùm nos essentia est potentia essendi, ergò invicem utramque confundimus.

Respondeo negando consequentiam; Ad probationem respondeo materiam esse puram potentiam non solùm in linea existentiæ, sed etiam in linea essentiæ, quia ex se non est determinata ad certam essentiæ speciem, sed determinatur per formam, quæ est actus essentiæ. Sed rursus compositum ex materia, & actu illo essentiali, scilicèt forma, quod dicitur *essentia*, comparatur ad existentiam tanquam ad suam ultimam actualitatem. Et ideò solet dici, quod forma est actus primus, at verò existentia actus ultimus, ultimaque actualitas.

Objicies secundo, existentia creata, sicut, & aliæ res, propriam habet essentiam: sed non distinguitur realitèr à propria existentia, alias existentiæ daretur existentia in infinitum; ergo saltem aliqua essentia creata non distinguitur à sua existentia.

Respondeo, dum dicimus essentiam creatam distingui ab existentia; nos loqui, non quidem de ipsa essentia existentiæ, sed de essentiis, aliarum rerum, quæ participant existentiam, putà hominis, Angeli, &c. Sicut enim omne agens creatum agit per actionem distinctam: actio verò ut agit non eget alia actione, sed suo modo agit per se ipsam; ità, & omne creatum, quo existit, eget existentia à distincta, qua fiat exi-

existentiam, seclusa existentia, essentia non est aliquid existens, ideòque potest dici nihil nihilitate existentiæ, sicut materia seclusa forma non est aliquid actu. Attamen sicut materia, præcisa forma, habet realitatem essentiæ potentialis: ita quoque essentia, præcisa existentia, habet realitatem propriam, quamvis non existentem ex se ipsa, sed solum potentem existere, seu quæ sit subjectum existentiæ.

Instabis: Quod non est extra causas est purum nihil; sed essentia, præcisa existentia, non est extra causas: ergò est purum nihil.

Probatur minor, quia existentia est extra causas sistentia.

Respondeo primo concessa majori, distinguendo minorem: Essentia præcisa existentia non est extra causas completè, & ultimatè, concedo: non est extra causas, inchoativè, & incompletè, nego. Eodem modo intelligenda est hæc distinctio, quo in Physica dicebamus, materiam, præcisa forma, esse extra causas inchoativè.

Respondeo secundò distinguendo minorem essentia ut pręcisa ab existentia non est extra causas, ut præcisa præcisione realis separationis, concedo; ut præcisa præcisione solùm distinctionis, nego. Explicatur essentia potest duplicitèr præscindere ab existentia. Primo præcisione separationis, ita ut realitèr destituatur omni existentia: Secundo præcisione distinctionis realis, quatenus licèt sit sub existentia, attamen sumitur ut res distincta ab illa, tanquam à sua actualitate. Primo modo sumpta essentia non est extra causas, nec potest esse in rerum natura, sicut nec materia separata ab omni forma. Secundo vero

vero modo sumpta dicit aliquid re, & extrà causas, subjectum scilicèt participans actualitatem essendi.

Urgebis: ergo secundùm nos essentia confunditur cum materia prima.

Probatur consequentia; nàm materia prima est potentia essendi: sed etiam secundùm nos essentia est potentia essendi, ergò invicem utramque confundimus.

Respondeo negando consequentiam; Ad probationem respondeo materiam esse puram potentiam non solùm in linea existentiæ, sed etiam in linea essentiæ, quia ex se non est determinata ad certam essentiæ speciem, sed determinatur per formam, quæ est actus essentiæ. Sed rursus compositum ex materia, & actu illo essentiali, scilicèt forma, quod dicitur *essentia*, comparatur ad existentiam tanquam ad suam ultimam actualitatem. Et ideò solet dici, quod forma est actus primus, at verò existentia actus ultimus, ultimaque actualitas.

Objicies secundo, existentia creata, sicut, & aliæ res, propriam habet essentiam: sed non distinguitur realitèr à propria existentia, alias existentiæ daretur existentia in infinitum; ergo saltem aliqua essentia creata non distinguitur à sua existentia.

Respondeo, dum dicimus essentiam creatam distingui ab existentia; nos loqui, non quidem de ipsa essentia existentiæ, sed de essentiis, aliarum rerum, quæ participant existentiam, putà hominis, Angeli, &c. *Sicut enim* omne agens creatum agit per actionem distinctam: actio verò ut agit non eget alia actione, sed suo modo agit per se ipsam; ità, & omne creatum, quo existit, eget existentia à distincta, qua fiat exi-

ſtentia, attamen ipſa exiſtentia, qua res exiſtunt, non eget alia exiſtentia, ſed per ſe ipſam ſuo modo exiſtit.

Objicies 3. Quæ non poſſunt ſeparari, non diſtinguuntur; ſed exiſtentia non poteſt ſeparari ab eſſentia; ergò non diſtinguuntur.

Reſpondeo primò, majorem eſſe falſam; plura enim diſtinguuntur, quæ ſeparari, non poſſunt, ut materia non poteſt ſeparari ab omni forma.

Reſpondeo ſecundo, etiam de facto exiſtentiam poſſe ſeparari ab eſſentia; nàm in Chriſto eſſentia, ſeu humanitas fuit realitèr ſeparata à ſua exiſtentia; cujus loco ſubrogata eſt exiſtentia Verbi.

## ARTICULUS QUARTUS.

### *De ſubſiſtentia, ſuppoſito, & perſona.*

SUbſtantia completa differt ab accidentibus, & entibus incompletis, quod ſit ſui ipſius in ſe ſe ſubſiſtens, & terminata. At verò accidentia non ſunt ſui ipſius, ſed alterius, ſcilicet ſubjecti: & partes ſunt ſui totius. Undè ſi ſubſtantia completa: v. gr. homo aliquid operetur, operatio tribuitur ipſi. At verò ſi accidens, vel pars hominis agat, v. g. ſi muſica cauſet cantum, & manus percutiat, nec manus, nec muſica dicuntur agere, ſed homo per muſicam, & per manum; manus enim, & muſica non ſunt ſui ipſius, ſed hominis. Hæc perfectio, per quam ſubſtantia ita completur, ut ſiſtat in ſe ipſa, ſitque ſui ipſius, & non alterius, dicitur *ſubſiſtentia*, quaſi *in ſe ipſo ſiſtentia*. Circa talem ſubſiſtentiam tria ſunt

sunt explicanda. Primò quid sit, quidve suppositum, & persona. Secundò quomodo distinguatur à natura, seu essentia. Tertiò quomodo distinguatur ab existentia.

Dico primò, subsistentia est actualitas, qua natura ità sustentatur in se ipsa, ut non egeat communicari alteri ad essendum, & operandum. Dicitur in primis *actualitas*, per quod convenit cum aliis perfectionibus. Cæteræ verò particulę tenent locum differentiæ; proprius enim character subsistentiæ est reddere naturam in se sustentatam, & terminatam, ità ut non indigeat alteri communicari ad hoc, ut sit, & operetur. Dico autem, *non indigeat*, quia natura Divina, quamvis sit subsistens in se ipsa, est tamen ulterius communicabilis tribus personis, non quidem ex necessitate, sed ex infinita fœcunditate.

Faciliùs fortè potest exponi hæc definitio, dicendo per subsistentiam naturam fieri sui ipsius, & non alterius. Undè quidquid agit natura subsistens, non alteri, sed sibi operatur. Et ideò, quia natura humana Christi fuit spoliata illa perfectione, & loco propriæ subsistentiæ fuit subrogata subsistentia Verbi, natura illa non erat sui ipsius, sed erat natura Verbi, nec sibi operabatur, sed Verbo Divino. Undè quidquid aut egit, aut passa est natura humana Christi, id totum attribuitur Verbo agenti per illam naturam. Suppositum autem est concretum subsistentiæ, sicut vivens est concretum vitæ. Persona verò nihil aliud significat nisi ipsum suppositum, non cujusque naturæ, sed intellectualis; non enim dicimus; personam equi, aut lapidis, sed personam, vel Divinam, vel Angelicam, vel humanam. Undè persona nihil addit supra suppositum, nisi aliquam dignitatem,

& excellentiam petitam ex natura intellectuali. Quod autem latini vocant, *Personam*, Græci dicunt, *Hypostasim*.

Dico secundò: Subsistentia est quid positivum realitèr distinctum à natura, seu essentia.

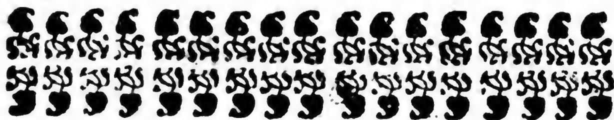
Probatur conclusio, quæ est communis inter omnes. Et in primis quod subsistentia sit quid positivum, quamvis videatur negare Scotus, tamen suadetur: Nàm subsistentia significat quandam perfectionem, & actualitatem. Quod enim natura sit sui ipsius, & non indigeat altero sustentante, hoc est maxima perfectio: ergò subsistentia exprimit aliquid positivum. Undè Sancti Doctores dicunt Verbum Divinum non assumpsisse subsistentiam naturæ humanæ, sed eam consumpsisse, & loco ejus Divinam subsistentiam subrogasse, quod dici non posset, de pura negatione.

Secunda verò pars, scilicèt subsistentiam realitèr distingui à natura probatur ex incarnatione, in qua subsistentia naturæ humanæ fuit realitèr separata à natura humana. Ergò distinguuntur ad invicem.

Quantùm ad tertium quæsitum, divisi sunt Anthores etiam Thomistæ. Quidam dicunt subsistentiam, & existentiam solùm virtualitèr distingui, & esse duo munera unius entitatis, quę quatenus sistit naturam, & eam ita terminat, ut non sit alterius, nec alteri communicabilis, vocatur *subsistentia*. Quatenùs verè ultimatè complet rem ipsam, & eam ponit extra causas, dicitur *existentia*. Quidam verò dicunt esse duas modalitates ejusdem rei. Quidam demùm tenent esse duas actualitates realitèr distincta. Hæ omnes opiniones sua possunt habere fundamenta etiam in Doctrina Div. Thomæ. Cæterùm prima

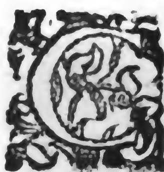
nia id commodi habet, quod facilè explicat diſtinctionem exiſtentiæ ab eſſentia: ſi enim exiſtentia, & ſubſiſtentia ſunt idem, luce clariùs conſtat diſtingui ab eſſentia: quia doctrina Eccleſiæ tradit, ſubſiſtentiam in Incarnatione fuiſſe ſeparatam à natura humana, proindèque ab illa diſtingui. Attamen tertia ſententia videtur conformior Div. Thomæ, qui ſæpè dicit, ſuppoſitum, id eſt ſubſiſtentiam, cum natura recipere exiſtentiam. Deindè exiſtentia præcisè dicit ultimam actualitatem eſſendi, ideòque communis eſt tàm accidentibus, quàm ſubſtantiis. At verò ſubſiſtentia eſt perfectio conveniens tantùm ſubſtantiis completis, & illas diſtinguens ab accidentibus, undè videtur eſſe actualitas longè diverſæ rationis ab exiſtentia.





# QUÆSTIO SECUNDA.

## *De proprietatibus entis, scilicèt Unitate, Veritate, & Bonitate.*



Um Ens sit id, quod habet esse, manifestum est ipsum esse unum, verum, & bonum, omne enim, quod est habet unum esse, verum est esse, bonum est esse. Habet quidem unum esse, alias non esset ens, sed multitudo entium Verum est esse, quia hoc ipso, quo est, potest terminare veram cognitionem, & actionem intellectus, cujus objectum est veritas. Et demùm bonum est esse, quia bonum quod est, appetitur: omne autem ens naturaliter appetit esse. Et prætereà omne quod est voluntati primæ causæ (scilicèt Dei) conformatur: alias non esset
sum ut bonum non
pturæ Sapient
*posset, nisi*
propriet
primò
s

## ARTICULUS PRIMUS.

### *De Unitate.*

UNum dicitur ens indivisum in se, & divisum à quolibet alio: cum autem quodlibet ens tamdiu sit, quamdiu est unum, & amittat rationem entis, quando amittit unitatem, ut patet in homine, qui desinit esse, quando partes ejus non uniuntur, ideò unum nihil addit suprà ens, sed solùm exprimit entitatem cum negatione divisionis. Circà unitatem sic explicatam tria quærimus; 1. in quo consistat principaliùs, an in negatione divisionis, vel in entitate ut connotante in divisionem: 2. quotuplex sit: 3. undè sumatur unitas, & multiplicatio rerum.

Dico primò, unum essentialitèr significat entitatem ut connotat negationem divisionis. Undè significat aliquid positivum in recto, negationem verò in obliquo.

Probatur facilè ex ipsa definitione unius, quæ dicitur ens indivisum in se, & divisum ab alio. Et unitas dicitur entitas indivisa; ergò primariò princip[illegible] & in recto significat entitatem positiv[illegible]ctè verò, & de connotato negati[illegible]s.

[illegible] Nàm proprietas entis, cum sit [illegible] & convertibile cum ente, [illegible] primariò, & principalitèr [illegible]rgò debet principalitèr si[illegible]tem ut connotat negatio[illegible]

[illegible]itas præcipuè videtur esse [illegible]rica, specifica, & purè nu-

D[illegible]-

Declaratur: Cum enim unum significet ens indivisum, tot erunt unitates, quot sunt divisiones. Res autem præcipuè dividuntur ad invicem, vel genere; ut lapis ab homine: vel specie, ut leo ab equo: vel numero, ut Petrus à Paulo, ergo tres erunt unitates, quarum quæ negat divisionem generis, dicitur generica; quæ negat divisionem speciei, dicitur specifica; quæ negat divisionem numericam, dicitur numerica, seu individualis.

Circa unitatem genericam, & specificam nihil speciale occurrit. Solùm advertendum est, nisi accedat unitas individualis, non esse à parte rei perfectas unitates, sed solùm negationes diversitatis, ut dictum est in Logica.

Circa unitatem numericam, gravis difficultas est, undè oritur unitas, & multiplicatio purè numerica, seu quænam sit causa, cur in rebus quædam intrà eandem speciem solo numero differant, & multiplicentur. Undè.

Dico tertiò: Unitas, & multiplicatio purè numerica substantiarum oritur ex materia quantitatem connotante. Ita Thomistæ omnes contra Scotum.

Probatur conclusio primò, authoritate Aristotelis, qui expressè docet lib. 12. Metaph. cap. 8. *Ea, quæ sunt multa numero, habere materiam*. Ex quo infert primum motorem numero multiplicari, quia caret materia. Et Plato, qui posuit ideas separatas à materia, dixit ob eandem causam eas non multiplicari numero, sed distingui specie. Quidam respondent ad Aristotelem ipsum in hoc errasse. Sed hæc responsio quantum illis faveat, ipsi viderint. D. Thomæ authoritates non refero, quia de ejus mente nemo dubitari potest.

Pro-

Probatur secundò, ratione desumpta ex eodem D. Thoma, Nam unitas, & multiplicatio materialis debet oriri à materia; ideò enim dicitur *materialis*: sed unitas, & multiplicatio numerica est materialis: ergò oritur ex materia.

Probatur minor: tùm quia unitas quæ petitur à forma, sicut & multiplicatio, constituit formalem, & specificam diversitatem: ergo unitas purè numerica non potest esse nisi materialis; tùm præcipuè quia multiplicatio materialis: sed multiplicatio numerica fit in partes ejusdem rationis; ergo est materialis. Minor paret: Ea enim censentur purè numero distingui, & multiplicari, quæ cum sint ejusdem rationis (idest, similis essentiæ) sola divisione distinguuntur ut duæ guttæ aquæ, duo ignes, &c. Major vero probatur: Nam essentialitèr materiæ convenit habere partes ejusmodi rationis, est enim radix quantitatis, cujus essentiale munus est distribuere substantiam in partes ejusmodi rationis; ergo materiæ proprium est dividi in partes ejusdem rationis; ideoque si competat formæ, hoc oritur ex communione, quam habet cum materia.

Confirmari præterea potest conclusio, primo alia ratione Div. Thomæ; nàm ab eo radicalitèr oritur multiplicatio numerica, quod est ratio, cur forma aliqua sit multiplicabilis numericè, sed ratio cur planta, v. gr. sit multiplicabilis numericè est materia: ergo, &c. Probatur minor: Nam actus est multiplicabilis propter potentiam in qua recipitur, ut abundè ostensum est supra quæst. 1. artic. 3. Atqui potentia in qua recipitur forma est materia prima; ergo forma habet à materia prima; quod sit multiplicabilis.

Secun-

Secundo; Infima distinctionum, & unitatum sumè debet ab eo, quod est infimum in rebus: sed unitas, & distinctio numerica est infima omnium: ergò debet sumi à materia, quæ est in rebus infima. Præcipuè quia distinctio numerica fundatur in divisione quantitativa, quæ originatur à materia.

Tertiò demùm accidit propria experientia, qua videmus nos ubi primum abstrahimus id, quod est formale in rebus ab eo, quod est materiale in eis, ut quando definimus quidditatem hominis, circuli, trianguli, &c. hoc ipso abstrahimus rem ab omni multiplicitate numerica, & individuali, undè omnium individuorum non datur nisi una communis definitio: ergò signum est multiplicitatem numericam oriri à materia.

Ex his infertur res purè spirituales, seu formas in materia nullatenus receptas, quales sunt Angeli, nullo modo posse multiplicari numericè: proindeque unicum individuum possibile esse in talibus speciebus, in quo individuo natura specifica tota subsistit. Remota enim causâ necesse est, ut effectus removeatur. Cum igitur in his naturis non sit materia, quam probavimus esse causam multitudinis numericæ, necesse est, ut & omnis multitudo purè numerica procul ab illis exulet.

Objicies primò; Quilibet Angelus est unus numero: ergò unitas numerica non petitur à materia, quæ non est in Angelis.

Respondeo argumentum nihil facere contrà nos, quia in Angelis licèt sit unitas numerica, non est tamen unitas purè numerica, quâ scilicèt unus Angelus distinguatur ab alio solo numero intra eandem speciem. Tenemus enim cum D.

Tho-

Thoma in qualibet specie dari, & possibilem esse unum tantùm numero Angelum.

Instabis: Animæ rationales differunt, & multiplicantur etiam solo numero: & tamen non habent materiam: ergò materia, saltem in illis, non est causa multiplicationis numericæ.

Respondeo animas rationales, quamvis possint esse sine materia, essentialitèr tamen destinari ad materiam, cui proinde proportionari debent, quia *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Undè solo numero sunt multiplicabiles, sicut aliæ formæ in materia receptibiles; non quidem ex materia, quam in se habeant, sed ex ipsa habitudine ad materiam.

Urgebis: Unitas, & distinctio numerica debent desumi ab aliquo principio intrinseco sed anima separata intrinsecè non habet materiam: ergò non desumit unitatem, & distinctionem numericam à materia.

Respondeo distinguendo majorem: Unitas numerica debet desumi à principio intrinseco proximè, concedo, radicalitèr, nego: licèt enim id, per quod res immediatè sortitur unitatem numericam, debeat esse ipsi intrinsecum; attamen illud potest rursus dependere ab aliquo extrinseco, ad quod essentialitèr destinatur, Undè anima separata proximè quidem individuatur à propria entitate, sed tamen quod illa entitas sit distincta solo numero, habet eò quod sit receptibilis in materia, quæ est prima parens distinctionis numericæ; seu ex coaptatione ad materiam, tanquàm ad proprium receptivum.

Objicies secundò: Hæcceitas individuat substantias, ergò non est quærenda ulterior ratio unitatis individualis.

Res-

Respondeo hæcceitatem esse ipsam differentiam individualem, sed rursus de illa quæritur, undè habeat, quod sit multiplicabilis numericè, idest, cur plures hæcceitates possint reperiri intra eandem speciem. Undè Scotus nihil dicit ad quæstionem, dum ait, hæcceitatem individuare substantias.

Instabis; Omnis differentia desumitur à forma; sed unitas individualis est aliqua differentia; ergò desumitur à forma.

Respondeo distinguendo majorem; Omnis differentia formalis, & quæ est per modum diversitatis, concedo; omnis differentia materialis, & quæ est solùm per modum quasi quantitativæ divisionis, nego; Nàm sicut forma est radix diversitatis, ita materia est radix divisionis. Undè sicut diversitas specifica sumitur à forma, ita distinctio numerica sumitur à materia.

Objicies tertiò; Eadem materia pertinere potest ad plura individua, ergò non est principium unitatis numericæ.

Respondeo distinguendo antecedens; Eadem materia materialiter sumpta, concedo; eadem materia formalitèr sumpta, nego. Materia sumitur materialitèr, dum sumitur præcisè, secundùm suam entitatem, quam constat posse successivè pertinere ad plura individua. Materia verò sumitur formaliter, quando ejus entitas consideratur ut substans tali actione, & connotans talem numero quantitatem. Sic autem sumpta materia non potest pertinere ad plura individua.

Dico quartò; Accidentia desumunt suam unitatem, & multiplicationem numericam à subjecto formalitèr sumpto, idest, prout subest tali actioni agentis, à quo recipit ipsum accidens.

Pro-

Probatur conclusio. Tùm quia subjectum tenet locum materiæ respectu formæ accidentalis, ergò debet eam individuare. Tùm quia forma multiplicatur per suum receptivum, sed forma accidentalis recipitur in suo subjecto; ergò ab illo desumit multiplicationem limitationem numericam.

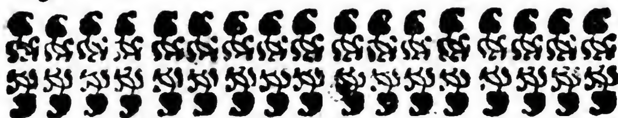
Objicies: Accidens separatum à subjecto, adhuc est unum numero, ut patet in mysterio Eucharistiæ: ergò non individuatur à subjecto.

Respondeo accidens separatum semper retinere habitudinem ad subjectum, ac proindè potest individuari ab illo, sicut dicebamus animam rationalem individuari à corpore, ad quod dicit habitudinem.

## ARTICULUS SECUNDUS.

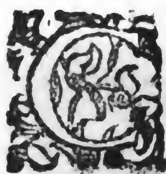
*De distinctione, ubi celebris difficultas agitatur circa modum quo gradus metaphysici ab invicem distinguuntur.*

ETsi ea quæ in titulo discutienda suscipimus præmaturè soleant à pluribus tradi in Logica, opportuniùs tamen visum est eorum examen hucusque differe. Cum enim eadem scientia sit de contrariis, explicata unitate congruè agetur de distinctione. Et quia præcipua difficultas, quæ circa distinctionem agitatur, est illa, quam celebrem Scotus fecit, de distinctione graduum metaphysicorum, idest, illarum formalitatum, quas gradatim in qualibet re distinguimus, ut in Petro formalitatem rationalis animalis,



# QUÆSTIO SECUNDA.

## *De proprietatibus entis, ſcilicèt Unitate, Veritate, & Bonitate.*



Um Ens ſit id, quod habet eſſe, manifeſtum eſt ipſum eſſe unum, verum, & bonum, omne enim, quod eſt habet unum eſſe, verum eſt eſſe, bonum eſt eſſe. Habet quidem unum eſſe, alias non eſſet ens, ſed multitudo entium Verum eſt eſſe, quia hoc ipſo, quo eſt, poteſt terminare veram cognitionem, & actionem intellectus, cujus objectum eſt veritas. Et demùm bonum eſt eſſe, quia bonum quod eſt, appetitur: omne autem ens naturaliter appetit eſſe. Et præterea omne quod eſt voluntati primæ cauſæ (ſcilicèt Dei) conformatur: alias non eſſet, ſi prima cauſa ipſum ut bonum non approbaret, juxtà illud Scripturæ Sapient. 11. *Quomodo aliquid permanere poſſet, niſi tu voluiſſes?* De illis tribus entis proprietatibus agemus ſingulis articulis: tamen primò admonuerimus non eſſe proprietates Phyſicas, ideſt, realitèr ab ente diſtinctas, ſed ſolùm quaſdam notiones, quæ omni enti tribui ſolent, ideòque dicuntur proprietates attributales, virtuales, & notionales.

AR-

## ARTICULUS PRIMUS.

### De Unitate.

UNum dicitur ens indivisum in se, & divisum à quolibet alio: cum autem quodlibet ens tamdiu sit, quamdiu est unum, & amittat rationem entis, quando amittit unitatem, ut patet in homine, qui desinit esse, quando partes ejus non uniuntur, ideò unum nihil addit suprà ens, sed solùm exprimit entitatem cum negatione divisionis. Circà unitatem sic explicatam tria quærimus; 1. in quo consistat principaliùs, an in negatione divisionis, vel in entitate ut connotante in divisionem: 2. quotuplex sit: 3. undè sumatur unitas, & multiplicatio rerum.

Dico primò, unum essentialitèr significat entitatem ut connotat negationem divisionis. Undè significat aliquid positivum in recto, negationem verò in obliquo.

Probatur facilè ex ipsa definitione unius, quæ dicitur ens indivisum in se, & divisum ab alio. Et unitas dicitur entitas indivisa; ergò primariò principalitèr, & in recto significat entitatem positivam, indirectè verò, & de connotato negationem divisionis.

Confirmatur: Nàm proprietas entis, cum sit aliquid positivum, & convertibile cum ente, non potest significare primariò, & principalitèr solam negationem; ergò debet principalitèr significare ipsam entitatem ut connotat negationem divisionis.

Dico secundò: Unitas præcipuè videtur esse triplex, scilicèt generica, specifica, & purè numerica.

De-

Declaratur: Cum enim unum significet ens indivisum, tot erunt unitates, quot sunt divisiones. Res autem præcipuè dividuntur ad invicem, vel genere; ut lapis ab homine: vel specie, ut leo ab equo: vel numero, ut Petrus à Paulo, ergo tres erunt unitates, quarum quæ negat divisionem generis, dicitur generica; quæ negat divisionem speciei, dicitur specifica; quæ negat divisionem numericam, dicitur numerica, seu individualis.

Circa unitatem genericam, & specificam nihil speciale occurrit. Solùm advertendum est, nisi accedat unitas individualis, non esse à parte rei perfectas unitates, sed solùm negationes diversitatis, ut dictum est in Logica.

Circa unitatem numericam, gravis difficultas est, undè oritur unitas, & multiplicatio purè numerica, seu quænam sit causa, cur in rebus quædam intrà eandem speciem solo numero differant, & multiplicentur. Undè.

Dico tertiò: Unitas, & multiplicatio purè numerica substantiarum oritur ex materia quantitatem connotante. Ita Thomistæ omnes contra Scotum.

Probatur conclusio primò, authoritate Aristotelis, qui expresse docet lib. 12. Metaph. cap. 8. *Ea, quæ sunt multa numero, habere materiam.* Ex quo infert primum motorem numero multiplicari, quia caret materia. Et Plato, qui posuit ideas separatas à materia, dixit ob eandem causam eas non multiplicari numero, sed distingui specie. Quidam respondent ad Aristotelem ipsum in hoc errasse. Sed hæc responsio quantum illis faveat, ipsi viderint. D. Thomæ authoritates non refero, quia de ejus mente nemo dubitari potest.

Pro-

Probatur secundò, ratione desumpta ex eodem D. Thoma, Nam unitas, & multiplicatio materialis debet oriri à materia; ideò enim dicitur *materialis*: sed unitas, & multiplicatio numerica est materialis: ergò oritur ex materia.

Probatur minor: tùm quia unitas quæ petitur à forma, sicut & multiplicatio, constituit formalem, & specificam diversitatem: ergo unitas purè numerica non potest esse nisi materialis; tùm præcipuè quia multiplicatio materialis: sed multiplicatio numerica fit in partes ejusdem rationis; ergo est materialis. Minor patet: Ea enim censentur purè numero distingui, & multiplicari, quæ cum sint ejusdem rationis (idest, similis essentiæ) sola divisione distinguuntur ut duæ guttæ aquæ, duo ignes, &c. Major verò probatur: Nam essentialitèr materiæ convenit habere partes ejusmodi rationis, est enim radix quantitatis, cujus essentiale munus est distribuere substantiam in partes ejusmodi rationis; ergo materiæ proprium est dividi in partes ejusdem rationis; ideoque si competat formæ, hoc oritur ex communione, quam habet cum materia.

Confirmari præterea potest conclusio, primo alia ratione Div. Thomæ; nàm ab eo radicalitèr oritur multiplicatio numerica, quod est ratio, cur forma aliqua sit multiplicabilis numericè, sed ratio cur planta, v. gr. sit multiplicabilis numericè est materia: ergo, &c. Probatur minor: Nam actus est multiplicabilis propter potentiam in qua recipitur, ut abundè ostensum est supra quæst. 1. artic. 3. Atqui potentia in qua recipitur forma est materia prima; ergo forma habet à materia prima; quod sit multiplicabilis.

Secun-

Secundo; Infima distinctionum, & unitatum sumè debet ab eo, quod est infimum in rebus: sed unitas, & distinctio numerica est infima omnium: ergò debet sumi à materia, quæ est in rebus infima. Præcipuè quia distinctio numerica fundatur in divisione quantitativa, quæ originatur à materia.

Tertiò demùm accidit propria experientia, qua videmus nos ubi primum abstrahimus id, quod est formale in rebus ab eo, quod est materiale in eis, ut quando definimus quidditatem hominis, circuli, trianguli, &c. hoc ipso abstrahimus rem ab omni multiplicitate numerica, & individuali, undè omnium individuorum non datur nisi una communis definitio: ergò signum est multiplicitatem numericam oriri à materia.

Ex his infertur res purè spirituales, seu formas in materia nullatenus receptas, quales sunt Angeli, nullo modo posse multiplicari numericè: proindeque unicum individuum possibile esse in talibus speciebus, in quo individuo natura specifica tota subsistit. Remota enim causâ necesse est, ut effectus removeatur. Cum igitur in his naturis non sit materia, quam probavimus esse causam multitudinis numericæ, necesse est, ut & omnis multitudo purè numerica procul ab illis exulet.

Objicies primò; Quilibet Angelus est unus numero: ergò unitas numerica non petitur à materia, quæ non est in Angelis.

Respondeo argumentum nihil facere contrà nos, quia in Angelis licèt sit unitas numerica, non est tamen unitas purè numerica, qua scilicèt unus Angelus distinguatur ab alio solo numero intra eandem speciem. Tenemus enim cum D. Tho-

Thoma in qualibet ſpecie dari, & poſſibilem eſſe unum tantùm numero Angelum.

Inſtabis: Animæ rationales differunt, & multiplicantur etiam ſolo numero: & tamen non habent materiam: ergò materia, ſaltem in illis, non eſt cauſa multiplicationis numericæ.

Reſpondeo animas rationales, quamvis poſſint eſſe ſine materia, eſſentialitèr tamen deſtinari ad materiam, cui proinde proportionari debent, quia *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Undè ſolo numero ſunt multiplicabiles, ſicut aliæ formæ in materia receptibiles; non quidem ex materia, quam in ſe habeant, ſed ex ipſa habitudine ad materiam.

Urgebis: Unitas, & diſtinctio numerica debent deſumi ab aliquo principio intrinſeco ſed anima ſeparata intrinſecè non habet materiam: ergò non deſumit unitatem, & diſtinctionem numericam à materia.

Reſpondeo diſtinguendo majorem: Unitas numerica debet deſumi à principio intrinſeco proximè, concedo, radicalitèr, nego: licèt enim id, per quod res immediatè ſortitur unitatem numericam, debeat eſſe ipſi intrinſecum; attamen illud poteſt rurſus dependere ab aliquo extrinſeco, ad quod eſſentialitèr deſtinatur, Undè anima ſeparata proximè quidem individuatur à propria entitate, ſed tamen quod illa entitas ſit diſtincta ſolo numero, habet eò quod ſit receptibilis in materia, quæ eſt prima parens diſtinctionis numericæ; ſeu ex coaptatione ad materiam, tanquàm ad proprium receptivum.

Objicies ſecundò: Hæcceitas individuat ſubſtantias, ergò non eſt quærenda ulterior ratio unitatis individualis.

Reſ-

Respondeo hæcceitatem esse ipsam differentiam individualem, sed rursus de illa quæritur, undè habeat, quod sit multiplicabilis numericè, idest, cur plures hæcceitates possint reperiri intra eandem speciem. Undè Scotus nihil dicit ad quæstionem, dum ait, hæcceitatem individuare substantias.

Instabis; Omnis differentia desumitur à forma; sed unitas individualis est aliqua differentia; ergò desumitur à forma.

Respondeo distinguendo majorem; Omnis differentia formalis, & quæ est per modum diversitatis, concedo; omnis differentia materialis, & quæ est solùm per modum quasi quantitativæ divisionis, nego; Nàm sicut forma est radix diversitatis, ita materia est radix divisionis. Undè sicut diversitas specifica sumitur à forma, ita distinctio numerica sumitur à materia.

Objicies tertiò; Eadem materia pertinere potest ad plura individua, ergò non est principium unitatis numericæ.

Respondeo distinguendo antecedens; Eadem materia materialiter sumpta, concedo; eadem materia formalitèr sumpta, nego. Materia sumitur materialitèr, dum sumitur præcisè, secundùm suam entitatem, quam constat posse successivè pertinere ad plura individua. Materia verò sumitur formaliter, quando ejus entitas consideratur ut substans tali actione, & connotans talem numero quantitatem. Sic autem sumpta materia non potest pertinere ad plura individua.

Dico quartò; Accidentia desumunt suam unitatem, & multiplicationem numericam à subjecto formalitèr sumpto, idest, prout subest tali actioni agentis, à quo recipit ipsum accidens.

Pro-

Probatur conclusio. Tùm quia subjectum tenet locum materiæ respectu formæ accidentalis, ergò debet eam individuare. Tùm quia forma multiplicatur per suum receptivum, sed forma accidentalis recipitur in suo subjecto; ergò ab illo desumit multiplicationem limitationem numericam.

Objicies: Accidens separatum à subjecto, adhuc est unum numero, ut patet in mysterio Eucharistiæ: ergò non individuatur à subjecto.

Respondeo accidens separatum semper retinere habitudinem ad subjectum, ac proindè potest individuari ab illo, sicut dicebamus animam rationalem individuari à corpore, ad quod dicit habitudinem.

## ARTICULUS SECUNDUS.

*De distinctione, ubi celebris difficultas agitatur circa modum quo gradus metaphysici ab invicem distinguuntur.*

Etsi ea quæ in titulo discutienda suscipimus præmaturè soleant à pluribus tradi in Logica, opportuniùs tamen visum est eorum examen hucusque differe. Cum enim eadem scientia sit de contrariis, explicata unitate congruè agetur de distinctione. Et quia præcipua difficultas, quæ circa distinctionem agitatur, est illa, quam celebrem Scotus fecit, de distinctione graduum metaphysicorum, idest, illarum formalitatum, quas gradatim in qualibet re distinguimus, ut in Petro formalitatem rationalis animalis,

lis, viventis, substantiæ, &c. ideò de illa quoque distinctione operosiùs hic agetur: idque totum tribus paragraphis, in quorum primo referentur varia distinctionum genera, in secundo statuetur sententia D. Tho. circa distinctionem graduum metaphysicorum, in tertio solventur objectiones.

## §. I.

### *De variis distinctionum generibus.*

UNitas, & distinctio sequitur ens, ut dicit S. Thomas: intantum enim res aliqua distinguitur ab alia, inquantùm non est idem cum ipsa. Undè sequitur, distinctionem esse duplicem: realem scilicèt, & rationis. Res enim una potest non esse alia, vel de facto à parte rei: & hæc est distinctio realis inquantùm scilicèt sunt duæ res à parte rei, ut Petrus, & Paulus: vel per considerationem intellectus, inquantùm rem in se unicam in varios conceptus distinguimus: & hæc est distinctio rationis.

Distinctio realis est triplex: Major, minor, & virtualis. Distinctio realis major est distinctio rei à re; sicut v. g. Petrus distinguitur à Joanne; & anima à corpore. Distinctio realis minor est, distinctio rei à modo, quo afficitur, ut Petrus distinguitur à sua sessione, lapis à suo motu: linea à sua obliquitate, & hæc distinctio solet vocari distinctio modalis. Distinctio virtualis non est tàm distinctio, quàm fundamentum distinctionis: & est in illa re, quæ cum sit unica in se, attamen æquivalet pluribus, ideòque prębet fundamentum, ut eam distinctis actibus cognoscamus, diversasque in ea formalitates distin-

distinguamus: sic nummus aureus habet quidem unicum valorem, scilicèt librarum sex: attamen ille unicus valor æquivalet duplici valori duorum nummorum argenteorum; ideòque possumus illam distinguere in duos valores partiales; similitèr anima hominis est quidem in se unica, attamen præstat quidquid præstant animæ plantarum, & pecudum; ideòque dicitur virtualitèr multiplex: ideoque possumus eam distinguere per intellectum in tres gradus, vegetativum scilicèt, sensitivum, & rationalem.

Hanc distinctionem virtualem Scotus non putat sufficere: & ideò aliam ejus loco subrogat, quàm vocat *Distinctionem formalem actualem ex natura rei*, quæ fit, non quidem inter rem, & rem, aut rem, & modum, sed inter duas formalitates ejusdem rei: ut inter animalitatem, & rationalitatem quarum una ante omnem mentis operationem non sit formalitèr altera, neque de intrinseco constitutivo alterius, quamvis utraque non sit nisi unica res, sicuti in lapide triangulari tres anguli sunt unus, & idem lapis: & in fabuloso jano bifronte duæ erant facies, sed unum caput.

Undè dicit Scotus, hanc distinctionem, quamvis sit actualitèr in rebus, non tamen esse distinctionem realem: quia non est distinctio rerum, sed solùm distinctio formalitatum: ideòque eam vocat *distinctionem formalem*. Hanc verò distinctionem liberalitèr concedit in omnibus rebus, etiam in attributis divinis, adeò ut in una simplici re, & entitate integrum formalitatum exercitum aliquando collocet, ex quibus talis res aggregetur; undè definit essentiam divinam, *Cumulum perfectionum, & formalitatum*.

Quan-

Quantùm ad distinctionem rationis, triplex quoque assignari potest; Major, minor, & minima. Distinctio rationis major est, dum ratio nostra eandem entitatem virtualitèr multiplicem distinguit in varios conceptus perfectè distinctos, quorum unus nullo modo includitur in alio; ut dum distinguimus humanitatem, in animalitatem, & rationalitatem: nàm conceptus animalitatis nullo modo continetur in conceptu rationalitatis; ideoque attribui potest rebus etiam irrationabilibus. Distinctio rationis minor est, quando intellectus rem eandem distinguit in varios conceptus, quorum unus explicitè quidem non continet alium, idest, ipsum formalitèr non exprimit; implicitè tamen ipsum involuit, & includit: ut dum dividimus ens in verum, bonum, & unum: siquidem conceptus boni continetur implicitè in conceptu veri, nàm omne bonum est verum. Distinctio rationis minima est, dum absque ullo fundamento ex solo beneplacito, vel ex infirmitate sua, intellectus dividit rem unicam in varios conceptus: ut si quis distinguat vestimentum ab indumento, & voluntatem divinam à sua volitione. His præsuppositis, ut ad distinctionem graduum metaphysicorum redeamus.

Duplex est sententia: prima Scoti, qui vult tales gradus v. g. animalitatem, & rationalitatem in homine distingui actualiter ante opus intellectus: distinctione illa, quam vocat *formalem ex natura rei*: ita ut, licèt concedat in homine, animalitatem, & rationalitatem esse eandem rem, attamen vult esse duas formalitates actu, & defacto independentèr ab intellectu. Scotum sequuntur ejus discipuli: sed deserunt communitèr omnes alii, ut hac in parte de illo dixe-

dixeris, quod de Ismaele dictum est. *Manus ejus contra omnes, & manus omnium contra eum.*

Secunda sententia est D. Thomæ, & communitèr aliorum, qui tenent gradus illos metaphysicos distingui quidem actualiter per intellectum nostrum: attamen, ante talem intellectus operationem, solùm fundamentalitèr, & virtualitèr esse distinctos inquantùm eadem res virtualitèr multiplex præbet fundamentum intellectui, ut eam in varios conceptus distribuat, quibus omnibus correspondet unica simplex entitas diversimodè concepta; sicut in circulo, diversis lineis à circumferentia deductis correspondet idem centrale punctum virtualitèr solùm multiplex. Undè ut hæc sententia stabiliatur.

## §. II.

*Statuitur sententia Thomistarum, gradus scilicèt metaphysicos esse tantùm virtualitèr distinctos ante opus intellectus.*

Dico primò; Non datur distinctio actualis formalis Scoti inter formalitates ejusdem rei, sed distinctio unius entitatis in varias formalitates, & varios conceptus objectivos fit ab intellectu. Ita D. Thomas in hac re adeò clarus, ut non sit necesse testimonia adhibere.

Probatur conclusio unica, sed efficaci ratione. Distinctio illa non est necessaria; ergò nec admittenda. Probatur antecedens; Distinctio virtualis potest facere quidquid facit distinctio illa Scotica; ergò talis distinctio Scotica non est necessaria. Probatur antecedens, tùm ratione, tùm

tùm inductione; ratione quidem ex Cajet. de ente, & esse quæst. 12. in fine: nàm quod æquivalet alteri potest facere quidquid alterum faceret, si adesset, sed distinctio virtualis æquivalet actuali: ergò potest facere quidquid distinctio actualis faceret, si adesset. Major aperta est; sic enim nummus aureus facit quidquid facerent duo argentei, si adessent: sic punctum in centro positum, quia est virtualiter multiplex, potest terminare varias lineas æquè, ac si essent varia puncta. Minor verò manifesta est; ideò enim dicitur distinctio virtualis, quia per illam res æquivalet pluribus realitèr distinctis.

Probatur etiam inductione. Tria sunt, quæ Scotus tribuit suæ distinctioni formali actuali: primò, ut sufficiat ad verificanda contradictoria de eadem entitate. Secundò, ut possit terminare diversos conceptus. Tertiò, ut possit definiri diversis definitionibus sed hæc omnia præstare potest sola distinctio virtualis; ergò, &c. Probatur minor; Nàm hoc ipso, quod res sit virtualitèr multiplex, secundùm unam partem suę, (ut ita dicam) virtualitatis potest aliquid verificari de illa, quod non verificatur secundùm aliam; ac proindè sufficit ad verificanda contradictoria: sic in nummo aureo, licèt sit unus valor sex librarum, potest dici, quod nummus ille aureus, quatenùs continet valorem unius argentei, non sufficit ad solvendum debitum quatuor librarum, benè tamen quatenùs excedit argenteum. Undè Div. Thomas 7. de potentia artic. 1. ad air. *De illo, quod est idem secundùm rem sed ratione differens, nihil prohibet prædicari contradictoria, ut dicit Aristoteles 3. Physicorum sicut patet quod idem punctum differens solùm ratione est principium, & finis, & secundum quod est*

*est principium non est finis, & è contrario.* Deinde, quod etiam distinctio virtualis sufficiat ad terminandos diversos conceptus, & varias definitiones ad huc apertiùs patet Hoc enim ipso, quod una res æquivalet pluribus, potest definiri variis definitionibus, & concipi variis conceptibus, quorum unus eam apprehendat secundùm quod æquivalet uni, & alius secundùm quod æquivalet alteri.

Dico secundò. Gradus metaphysici non distinguuntur actualiter in re ante opus intellectus, sed tantùm virtualiter; unde tota illorum distinctio actualis fit ab intellectu distribuente eandem entitatem virtualiter multiplicem in diversas formalitates, v. gr. hominem in animalitatem, & rationalitatem.

Conclusio posset probari ratione facta in præcedenti conclusione: si enim non datur distinctio Scoti, gradus quoque illi non possunt distingui tali distinctione; sed præterea.

Probatur ratione fundamentali. Gradus metaphysici sunt una, & eadem formalitas virtualitèr tantùm multiplex: ergò non distinguuntur actu, sed solùm virtualitèr, Probatur antecedens. Cum enim formalitas sit effectus formæ, oportet illam proportionari, & adæquari formæ à qua procedit, Undè sic argumentor: Eodem modo loquendum est de formalitatibus, & de formis; à quibus procedunt; atqui forma, à qua procedunt gradus metaphusici, v. gr. anima rationalis in homine, non est ex pluribus animabus tertia anima, sed unica simplex, virtualitèr solùm multiplex; ergò etiam humanitas in homine non est tertia formalitas composita ex pluribus partibus, animalitate scilicèt, & rationalitate, sed unica simplex formalitas, virtualitèr tantùm multiplex.

Illustratur magis hæc ratio ex Div. Thoma 1. part. quæst. 76. aat. 3. Rerum enim species differunt secundùm perfectius, & minus perfectum; sicut in rerum ordine, animata sunt perfectiora inanimatis, animalia plantis, & homo animalibus, Undè Aristoteles comparat rerum species numeris, & figuris, in quibus perfectior continet imperfectiorem, & excedit. Sicut ergò pentagonum continet trigonum, & uumerus senarius continet trinarium: ita humanitas continet ànimalitatem, & vegetabilitatem; non quidem per aggregationem sicut cumulus lapidum, sed per æquivalentiam, sicut nummus aureus argenteos; quæ enim sunt distincta inferioribus, adunantur in superioribus: & ideò in homine eadem simplex formalitas est radix discurrendi, sentiendi, & vivendi. Attamen intellectus noster, qui distinguit illa, quæ sunt unum apprehendit istam simplicem formalitatem præcisè quatenùs principium sentiendi, & sic eam vocat *animalitatem*, formatque gradum animalis deindè illam concipit, ut est principium ratiocinandi, sicque eam vocat, *rationalitatem*, quamvis hæc omnia sint una, & eadem entitas solùm virtualitèr multiplex. Idùm dicunt Theologi de attributis divinis, quod scilicèt Deus est una simplicissima entitas, quæ tamen æquivalet infinitis. Undè ratio nostra concipiens divinam entitatem quatenùs punit, eam vocat *justitiam*, quatenùs parcit, eam vocat *misericordiam*, quatenùs providet Universo, illam vocat *providentiam*, &c. Quamvis hæc omnia non sint nisi unica simplicissima res, quæ in sua eminentissima sublimitate continet omnia qua sunt in creaturis divisa.

§. III.

## §. III.

### *Solvuntur objectiones*.

OBjicies primò cum Scoto. Animalitas etiam hominis distinguitur actu, & ante mentis operationem ab ejus rationalitate; ergò datur distinctio actualis, formalis, inter gradus metaphysicos: consequentia patet. Probatur antecedens: Illa sunt distincta actu in re, de quibus verificantur contradictoria; sed de animalitate, & rationalitate verificantur contradictoria; ergò dinstincta sunt actu in re. Minor patet: Nàm de animalitate dicitur, quod est principium sentiendi, quæ sunt contradictoria. Minor verò probatur. Nàm contradictoria non possunt verificari de uno, & eodem: ergò illa, de quibus verificantur contradictoria, debent esse distincta.

Respondeo negando antecedens: ad probationem nego majorem; ad cujus probationem distinguo antecedens. Non possunt verificari contradictoria de uno, & eodem tàm secundùm rem, quàm secundùm rationem, concedo; de uno, & eodem secundùm rem, multiplici tamen secundùm rationem, nego: solutio est D. Thom. loco cit. in probatione primæ conclusionis. Vel alio modo; contradictoria non possunt verificari de uno, & eodem virtualitèr multiplici, nego; non virtualitèr multiplici, concedo. Ut enim diximus, de uno, & eodem nummo aureo dicitur, quod, si sumatur, prout continet tantùm valorem trium librarum, non sufficit ad solvendum debitum; si tamen sumatur, prout continet valorem sex librarum, dicitur, quod sufficit ad solvendum debitum; sufficere autem, & non

sufficere sunt duo contradictoria. Similitèr de eodem puncto dicitur, quod quatenùs incipit unam lineam, non est finis ejus; quatenùs verò finit aliam, dicitur, quod est finis ejus; ergò patet quod de uno, & eodem virtualitèr multiplici possunt verificari duo contradictoria.

Instabis: Animalitas hominis formalitèr sumpta est ejusdem rationis, ac animalitas leonis; sed animalitas leonis ex natura sua distinguitur à rationalitate; ergò etiam animalitas hominis distinguitur ab eodem rationalitate.

Respondeo primo, argumentum nimis probare, nempè non solùm formalem, sed realem distinctionem; quia animalitas leonis est realitèr diversa à rationalitate.

Respondeo secundò distinguendo majorem. Animalitas hominis est ejusdem rationis, ac animalitas leonis: quantùm ad munera, quæ illi competunt, secundùm quod dicitur animalitas, concedo: quantum ad alia, quæ ipsi conveniunt ratione eminentiæ hominis supra leonem, nego, idest formalitas illa, quam in homine vocamus *animalitatem*, continet quidquid est in animalitate leonis: est enim radix sentiendi, dormiendi, vigilandi, manducandi, &c. Attamen illa formalitas, quæ in homine, dicitur animalitas, habet etiam plura munera, quæ non habet in leone, scilicèt; quod sit etiam principium ratiocinandi, secundùm quod munus dicitur rationalitas, & ideò quantum ad hoc quod est excludere rationalitatem, non est ejusdem rationis in homine, & leone.

Urgebis: ergò falsò dicitur, quod animalitas in homine non est principium ratiocinandi, si unica formalitas est, quæ sentit, & ratiocinatur.

Res-

Respondeo negando consequentiam. Licèt enim in homine sit unica formalitas, quæ sentit, & ratiocinatur, attamen intellectus noster potest illam concipere præcisè, ut est principium sentiendi, & sic eam vocat *animalitatem*, & præcisè ut est principium ratiocinandi, & sic eam vocat *rationalitatem*. Patet autem, quod præcisè, ut est principium sentiendi; non est principium ratiocinandi, & ideò meritò dici potest, quod animalitas non est formalitèr rationalitas, quia exprimit tantùm humanitatem, ut est principium sentiendi, & non prout est principium ratiocinandi.

Dices; Etiam in homine animalitas est natura diversa à rationalitate; ergò distinguuntur ad invicem: Probatur antecedens. Quæ habent diversas definitiones essentiales, sunt diversa, sed animalitas, & rationalitas, etiam in homine habent diversas definitiones, ergò sunt diversę. Minor probatur: Nàm animalitas definitur principium sentiendi, rationalitas verò, principium ratiocinandi. Major verò probatur. Nàm definitio explicat naturam rei: ergò ubi sunt distinctę definitiones, sunt etiam distinctæ naturæ.

Respondeo negando antecedens: Ad probationem distinguo majorem. Quæ habent diversas definitiones essentiales, sunt diversa, vel actu, vel æquivalentèr, concedo, actualiter semper, nego. Quod enim æquivalet pluribus, potest facere quidquid facerent plura, si adessent, ac proindè diversis nominibus vocari, & diversis definitionibus definiri, & diversis conceptibus attingi. Undè ad diversas definitiones sufficit, quod aliqua res sit virtualitèr, & æquivalenter multiplex.

Replicabis; Ubi sunt diversæ operationes,

ſibi debent eſſe diverſa principia talium operationum : ſed animalitas, & rationalitas ſunt principia diverſarum operationum : ergo ſunt inter ſe diverſa. Major videtur certa, quia principia cognoſcuntur per ſuos effectus, ſuaſque operationes, ſicut arbor per ſuos fructus; Minor verò conſtat, nam animalitas eſt principium ſentiendi, & rationalitas principium ratiocinandi. Sentire autem, & ratiocinari ſunt diverſæ operationes.

Reſpondeo eadem ſolutione ſæpiùs data, ubi ſunt diverſæ operationes, ſunt diverſa principia, diverſitate actuali, nego: diverſitate virtuali, concedo. Nàm ſicut idem truncus profert varios ramos, ita quoque idem principium virtualitèr tantùm multiplex producit varias operationes.

Objicies ſecundò, & ſimul inſtabis contra datam ſolutionem. Ea, per quorum unum res convenit cum aliis, & per aliud differt ab illis non ſunt unum, & idem, ſed per animalitatem homo convenit cum brutis, per rationalitatem verò differt ab illis: ergò non ſunt unum, & idem.

Reſpondeo primò, argumentum nimis probare; probaret enim nullam dari ſimplicem formalitatem: quia nihil adeò ſimplex eſt, quod aliquo modo non conveniat cum aliis rebus, & aliquo modo non differat ab illis. Undè, ſi per idem res non poteſt convenire, & diſconvenire, ſequitur etiam ſimpliciſſimas formalitates eſſe diſtinguendas in alias duas, & utraſque illarum in alias duas, & ſic in infinitum.

Reſpondeo ſecundò, præter ſolutiones jam datas, quæ huic argumento aptari poſſent, diſtinguendo majorem: ea, per quorum unum res

con-

convenit cum aliis, & per aliud differt ab illis, non sunt unum, & idem, eodem modo sumptum, concedo, diversimodè sumptum, nego. Nàm eadem simplex entitas, quatenùs sumitur uno modo potest convenire cum aliis, & quatenùs sumitur alio modo potest ab illis differe. Sic humanitas, inquantùm sumitur, ut est principium sentiendi, convenit cum brutis: quatenùs sumitur ut est principium ratiocinandi differt ab illis.

Objicies tertiò, de ratione partis est, ut à sua comparte distinguatur: sed animalitas, & rationalitas sunt partes naturæ humanæ: ergò ad invicem distinguuntur.

Respondeo concessa majori, distinguendo minorem. Animalitas, & rationalitas sunt partes naturæ humanæ, partes reales, nego, partes secundum rationem, concedo. Ut enim dicit D. Thomas ex animali, & rationali componitur homo, non sicut ex duabus rebus, aut formalitatibus tertia res, vel formalitas sed sicut ex duobus conceptibus tertius conceptus; undè non distinguuntur secundùm rem, sed solùm secundùm rationem, & conceptum.

Instabis; partes metaphysicæ sunt reales: sed animalitas, & rationalitas sunt partes metaphysicæ hominis: ergò sunt reales.

Respondeo distinguendo majorem; sunt reales quantùm ad entitatem, concedo, quantùm ad distinctionem, nego: idest, partes metaphysicæ dicunt quidem aliquam naturam realem, sed tamen non exigunt, ut illa natura realis sit secundùm rem divisa in utramque partem, sed solùm sufficit, quod dividatur per intellectum.

Urgebis: Si animalitas, & rationalitas sunt unica formalitas à parte rei, quid igitur nos

eam concipimus per modum compoſiti metaphyſici ex animalitate, & rationalitate, & non potiùs per modum cujuſdam ſimplicis entitatis utrique æquivalentis?

Reſpondeo, id fieri propter conditionem intellectus noſtri qui non percipit intuitivè rerum eſſentias, ſed ſolùm ex effectibus ſenſibilibus eas colligit: undè quando ex una eſſentia plures procedunt effectus, plures quoque de illa format notiones, quas poſteà componit ad invicem, & illa compoſitio dicitur metaphyſica. Sed Angelus, qui videt intuitivè, v. gr. humanitatem, videt etiam illam eſſe unicam ſimplicem formalitatem virtualitèr tantùm multiplicem; quatenùs cum ſit una, duo tamen munera præſtat, ſcilicèt, ſentire, & ratiocinari.

Objicies ultimò, difficile argumentum. Illa diſtinguuntur actualitèr, quorum unum non eſt actualitèr aliud; ſed animalitas in homine non eſt actualitèr rationalitas; ergò diſtinguuntur actualitèr. Major eſt certa: intantùm enim unum diſtinguitur ab alio, inquantùm non eſt illud. Minor verò probatur; Animalitas non eſt actualitèr id, quod ipſa negat: Atqui animalitas negat rationalitatem: ergo non eſt formalitèr rationalitas. Probatur minor: id, quod convenit negat id, quod non convenit; ſed animalitas in homine eſt id, quod convenit cum bruto; ergò negat rationalitatem, quæ eſt id, per quod homo non convenit cum bruto.

Reſpondeo primò, argumentum etiam evidentèr nimis probare; probaret enim nihil in mundo eſſe ſimplex, quia nihil eſt, quod cum aliis aliquo modo non conveniat, & aliquo modo non differat.

Reſpondeo ſecundò negando minorem: Ad pro-

probationem, nego minorem; ad cujus probationem distinguo majorem; id, quod convenit, negat id quod non convenit, absolutè, & in ipso subjecto, quod comparatur, nego; respectivè, & in ipso termino, ad quem fit comparatio, concedo; & ad minorem: Animalitas est id, quod convenit cum brutis, rationalitas id, quod differt, concedo, & ad consequentiam: ergò animalitas negat rationalitatem, absolutè, & in ipsa humanitate, nego, respectivè, & in bruto, cui humanitas comparatur, concedo.

Explicatur solutio. Ad hoc, ut aliquid dicatur conveniens, & non conveniens alteri, non est necesse ut id in quo convenit, excludat id in quo non convenit in utroque extremo comparationis, sed solùm in ipso termino; v. g. ut homo conveniat cum brutis per animalitatem, & ab illis disconveniat per rationalitatem non est necesse, ut animalitas in ipso homine distinguatur à rationalitate, ipsamque neget, & excludat; sed satis est, ut talis negatio, & extensio se teneat ex parte ipsius bruti, seu ut in bruto sit animalitas sine rationalitate, proindè que negans, & excludens rationalitatem. Hoc enim ipso, quod in bruto est animalitas sine rationalitate, quantumvis in homine eadem res, immò eadem formalitas sit, & rationalitas, & animalitas, attamen illa simplex, & unica hominis formalitas negabit convenientiam cum bruto, quatenùs ei deest rationalitas, tamen dicet cum eo convenientiam, quatenùs in eo reperitur animalitas. Ex quo patet id, quod convenit non semper negare id, quod non convenit, in utroque extremo, sed sufficere, ut illud neget in termino. Ratio autem radicalis hujus solutionis est, quia prædicata respectiva, cum

sunt ad alterum, distinctionem, & oppositionem desumunt per ordinem ad alterum. Cum igitur esse conveniens, & non esse conveniens sint prædicata respectiva, eorum oppositio non emendicatur semper ex distinctione, & oppositione, quæ sint in utroque extremo comparationis, sed solùm in termino; & ideò ut idem eidem dicatur conveniens, & non conveniens, non requiritur aliqua distinctio in illo, sed satis est, ut ea, quæ in illo sunt identificata, in alio, cui comparantur, sint divisa, seu, ut unum sit sine alio termino comparationis.

Respondeo 3. Posse huic objectioni adaptari solutionem toties datam: id quod convenit negat id quod non convenit, negat actualitèr, semper, nego, virtualitèr, concedo. Hoc enim ipso, quod in homine animalitas, & rationalitas sunt eadem formalitas virtualitèr multiplex, secundùm unam virtualitatem negat convenientiam, quàm dicit secundùm aliam formalitatem; ut enim sæpiùs diximus distinctio virtualis, cum æquivaleat actuali, idem facit, quod ista faceret, si adesset.



AR-

## ARTICULUS TERTIUS.

### De Veritate.

CElebris est divisio veritatis in formalem & transcendentalem. Veritas transcendentalis est ipsa rei entitas, ut conformabilis intellectui. Nàm sicut in coloribus visibilitas importat ipsam entitatem coloris ut attingibilem à potentia visiva: ità in entibus veritas transcendentalis significat quidditatem rerum ut attingibilem ab intellectu. Veritas verò formalis dicitur, adæquatio cognitionis cum re cognita. Undè intellectus dicitur verus, quatenùs concordat cum rebus cognitis: ita ut eas cognoscat esse id, quod sunt. Circa utramque veritatem tria quærimus. 1. in quo consistat veritates transcendentalis. 2. in qua mentis operatione sit veritas formalis. 3. quænam sit purior, an veritas rerum, an intellectus.

Dico primò, veritas transcendentalis est ipsa rerum entitas prout dicit ordinem ad intellectum (præcipuè divinum.)

Declaratur conclusio. Et in primis quod veritas transcendentalis non sit aliquid distinctum ab ente, patet; quælibet enim res, hoc ipso quod est, verum est, ipsam esse; undè non est vera per aliud, sed per se ipsam. Quod autem veritas transcendentalis sit entitas rei non præcisè, sed ut dicit ordinem ad intellectum, constat. Nàm verum per se primò competit intellectui, à quod derivatur ad res ipsas, ut probat D. Thomas 1. p. quæst. 16. art. 1. Quod demùm veritas attendatur principalitèr per ordinem ad intellectum divinum, constat: Tùm quia intellectus

divinus est prima regula aliorum. Tùm quia res dependent ab intellectu divino tanquàm è sua mensura, & principio. Undè, ut advertit Div. Thomas, intantùm res dicuntur veræ, inquantùm concordant cum ideis, quas habet divinus intellectus de ipsis: ut lapis dicitur verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundùm præcognitionem divini intellectus.

Dico secundò, veritas formalis propriè sumpta non est in prima mentis operatione scilicèt in apprehensione, sed in secunda solùm, scilicèt in judicio affirmante, vel negante. Ità D. Th. 1. part. qu. 16. art. 2. ubi notat veritatem posse dupliciter esse in intellectu primò materialitèr tanquàm in re vera: secundò formalitèr tanquàm in cognoscente, & exprimente ipsam veritatem. Primò modo veritas est in omni operatione intellectus; immò ipsis operationibus sensuum, in quantùm scilicèt eorum cognitio conformatur rei cognitæ; sed secundo modo veritas non est, nisi in intellectu judicante.

Probatur conclusio. Nàm formalitèr veritas ut cognita, est in operatione, quæ cognoscit, & exprimit conformitatem intellectus cum re cognita sed sola secunda operatio, scilicèt judicium cognoscit, & exprimit conformitatem intellectus cum re cognita; ergò veritas formalitèr est solùm in secunda mentis operatione. Major est certa; Nàm veritas est conformitas intellectus cum re cognita; ergò veritas ut cognita formalitèr est solùm in illa operatione, quæ cognoscit hanc conformitatem. Minor verò probatur; quia secunda mentis operatio judicat rem se habere sicut cognoscitur; ergò proprium ejus est cognoscere conformitatem rei cum intellectu, ipsamque exprimere per enunciationem,

nem, in qua proindè ſolùm reperitur veritas, vel falſitas.

Dico tertiò: Veritas intellectus divini eſt prior quàm veritas rerum; attamen veritas rerum eſt prior, quam veritas intellectus humani.

Probatur concluſio ratione D. Thomæ: Nàm intellectus divinus eſt menſura entitatis, & veritatis rerum quæ dicuntur veræ, quatenùs concordant divinæ cognitioni, diviniſque idæis: ergò veritas eſt prior in intellectu divino, quàm in ipſis rebus naturalibus. At verò res naturales ſunt menſura veritatis noſtrorum conceptuum, qui intantùm dicuntur veri, inquantùm concordant cum ipſis rebus: ideòque dicit Ariſtoteles. *Ex eo quod res eſt, vel non eſt, propoſitio dicitur vera, vel falſa*: ergò veritas rerum eſt prior, quàm veritas intellectus noſtri.

De falſitate nihil dicendum occurrit, cum enim ſit oppoſita veritati, facilè colligitur eam conſiſtere in difformitate intellectus, & rei cognitæ: ità ut ſi res deficit ab intellectu, à quo originatur, dicatur *falſa*; v. gr. ſi dum fabricatur moneta, deficiat à regulis monetæ, non ſervando eandem materiam, quam intellectus principis præſcripſit, dicitur *falſa moneta*. Et ſi quædam res naturales deficere poſſent ab idea, quàm habet de ipſis intellectus divinus, dicerentur *falſæ res*. Undè peccata, quia non concordant ordini intellectus divini, dicuntur *mendacia*, & *falſitates*: ſicut bona opera, quia concordant intellectui divino, & regulis ab eo præſcriptis, dicuntur *veritates*. Si autem intellectus, à quo non dependent res, ſed qui dependet à rebus, qualis eſt intellectus humanus non concordat cum ipſis rebus dicitur *falſus intellectus*, ut ſi judicet, Petrum ægrotare, quan-

quando non ægrotat, aut Antipodas non dari, qui tamen dantur.

## ARTICULUS QUARTUS.

### *De Bonitate.*

BOnitas definitur ab Aristotel: *quam omnia appetant*. Quæ definitio non sic accipienda est, ut nihil sit bonum nisi ab omnibus appetatur; sed quidquid appetitur, quatenùs appetitur, bonum est. Unde quia omnia appetunt esse, ideò ens dicitur bonum. Circa bonum tria quærimus. Primò quid sit. Secundò quotuplex sit. Et tertiò quibus conveniat.

Dico primò; Bonum est ipsum ens, prout dicit ordinem conformitatis ad voluntatem, præcipuè divinam. Ita definiunt omnes.

Et in primis, quod bonum sit ipsum ens patet, nam quodlibet ens inquantùm est ens, est bonum, ideòque appetit suam conservationem. Deficit autem à bonitate, inquantùm deficit à sua entitate. Quod verò ens sit bonum, ut dicit conformitatem ad appetitum, constat: quia bonum idem, est acceptibile, quod sine dubio importat respectum ad voluntatem. Sed quia divina voluntas est regula cæterarum, quæ intantum dicuntur bonæ, inquantùm concordant cum divina, ideò ens dicitur bonum per ordinem ad voluntatem, præcipuè divinam.

Dico secundò. Bonum dividitur in transcendens, & morale. Declaratur. Ea enim quæ appetuntur, quatenùs appetuntur præcisè, sunt

bona

bona transcendentalitèr: quatenùs verò appetuntur conformiter ad aliquam regulam, cui subjicitur voluntas appetentis, dicuntur bona moralitèr. Undè bonum transcendentale, est ipsa rei entitas præcisè ut movere potest appetitum. At verò bonitas moralis est ipsa conformitas rei cum regulis morum, scilicèt lege æterna, & recta ratione dictante, quid, quomodo, & quantùm quælibet res sit appetenda, de quo in Morali agendum est. Dividitur prætereà bonum in utile, honestum, & delectabile, Ea enim quæ appetuntur à natura rationali, vel quæruntur, ut serviant alteri, sicut medicina sanitati; & hæc dicuntur *utilia*; vel propter se ipsa; & hæc dicuntur *honesta*, honestum enim est, quod propter se est appetibile à natura rationali, & rationabilitèr appetente; ista demùm quatenùs quietant appetitum per sui fruitionem, dicuntur *delectabilia*: nàm delectatio est quies in bono possesso. Quia tamen appetitus irrationabiliter agens, in quibusdam jucundè quiescit, quæ minimè honesta sunt, ideò delectabile latiùs patet quàm honestum.

Dico tertiò; Bonum convenit solis rebus in ordine ad existentiam. Undè res non dicuntur bonæ, nisi ut dicunt ordinem ad existendum; ideòque possibilia, præcisè ut possibilia, non sunt bona.

Probatur conclusio, quæ est communior inter authores; Bonum enim est, quod perficit appetitum, sed appetitus non perficitur à rebus, nisi quatenùs possidentur, & existunt: ergò res non sunt bonæ, nisi per ordinem ad existentiam. Major patet. Minor probatur, tùm ratione, tùm inductione. Ratione quidem, quia

E

in hoc differt intellectus à voluntate, quod intellectus trahit res ad se, ideòque abstrahit eas ab existentia, quàm habent in se; at verò voluntas trahitur ad res ipsas, ideòque tendit in eas, ut in se existentes. Inductione etiam idem suadetur: voluntas enim avari, verb. grat. non perficitur à divitiis nisi possessis, & existentibus. Nec infirmus juvatur à sanitate nisi quatenùs eam realitèr possidet; unde voluntas non amat sanitatem, & divitias ut possibiles præcisè, sed ut acquirendas, ac proindè in ordine ad existentiam.

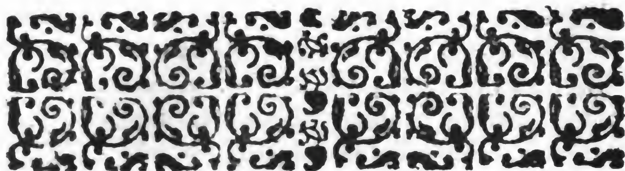
Confirmatur conclusio: Tùm quia bonum habet rationem finis: sed finis, dicit ordinem ad existentiam: movet enim ad sui assecutionem, quæ assecutio non est sine existentia: ergò &c. Tùm etiam quia voluntas movet ad executionem, intellectus verò movet solùm specificativè. Undè id, quod terminat intellectum, debet solùm esse specificatum: sed id, quod movet, & terminat voluntatem, debet cadere sub executionem, ac proindè dicere ordinem ad existentiam.

Circa malum, cum sit oppositum bono, sequitur ipsum esse duplex, scilicèt morale & transcendentale. Malum transcendentale est privatio entitatis debitæ, ut si oculus desit homini, si pes, si sanitas, si virtus, &c. hujusmodi privatio dicitur *malum transcendentale*. Malum verò morale consistit in deformitate ad regulas morum, ut si homo occidat innocentem, si rapiat aliena, hujusmodi actio est malum morale, quia scilicèt discordat à regulis morum, scilicèt recta ratione, tùm divina, tùm humana. Utrùm autem illa deformitas sit respectus positivus, vel pura privatio, non est præsentis loci.

loci diſputare, ſed id ex profeſsò diſcutitur à Theologis. Dividi prætereà poteſt malum in nocivum, quod opponitur utili; turpe, quod opponitur honeſto, & dolorificum, quod opponitur delectabili; de quibus omnibus ſpeciatim dicere non eſt neceſſe.

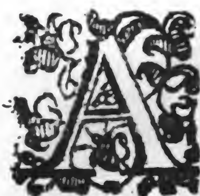


QUÆ-



# QUÆSTIO TERTIA.

## *De ente ſpirituali ſcilicèt Deo, Angelis, & anima ſeparata.*



D Metaphyſicam pertinet de rebus ſpiritualibus diſputare; quia tamen Theologia in his rebus tota occupatur, ideò parcius attingi ſolent in Metaphyſica. Primum autem ens ſpirituale, à quo dependent omnia tùm ſpiritualia, tum corporalia, eſt Deus, cujus miniſtri ſunt Angeli, quos ideò Plato vocat *ſecundas, & diminutas divinitates*. Anima verò rationalis eſt imago Dei, & Angelorum poſt ſeparationem à corpore ſocio. Undè in primo articulo agemus de Deo ſecundùm ſe; in ſecundò de Deo Creatore: in tertiò de Angelis; in quartò de anima ſeparata.

AR-

# ARTICULUS PRIMUS.

## *De Deo secundùm se.*

DEus est ens à se ipso, à quo proindè cætera dependent, & procedunt, in quo consequenter reperitur tota essendi plenitudo, tanquàm primo fonte. Dari autem ejusmodi ens omnes nationes fatentur, dum ipsum adorant, invocant, & certis ritibus colunt, qui cultus dicitur. *Religio*. Immò ipsa natura fundamentalem hanc veritatem inservit menti, quàm ideò vocat Cicero, *Anticipationem naturæ, quia sine doctore, sine more, sine lege omnibus nota est*. Hanc tamen cognitionem quædam gentes immani stupiditate, & feritate ad bruta declinantes in se ipsis opprimunt, & in ipsis politioribus populis quidam impietate propria excæcati, ita obruunt, ut sibi persuadeant non dari Deum impietatis ultorem, ne illum timere cogantur; sed magnum divinitatis testimonium est ut ejus notitia non nisi cum humanitate, & virtute ab hominibus exuatur. Dubitari solùm potest utrùm existentia Dei, ut mentibus nostris naturaliter indita est sic rationibus quoque demonstrari possit iisque ità efficacibus, ut convincant intellectum rectè dispositum. Pro resolutione.

Dico primò. Existentia Dei naturalitèr demonstrari potest. Ità tenuere famosiores antiquitatis Philosophi, & tenere debent omnes Catholici: cum dicat Apostolus *Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt intelligi*. Et reprehenduntur Sap. 13. *Qui de his, quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est nec operibus attendentes cognoverunt quis esset artifex.*

Pri-

Prima conclusionis demonstratio est, quia datur ens ab alio, ut homo: ergò datur ens à se, qui est Deus. Antecedens patet; videmus enim hominem non à se ipso, sed ab ab alio habere esse. Consequentia verò probatur: Quia impossibile est omnia esse ab alio: cum enim dare sit priùs quàm recipere, quæcunque sunt ab alio, non dant esse aliis, nisi quia receperunt ab aliquo, qui est tantùm dator, & non receptor. Si autem dicas, quemlibet hominem esse à parentibus suis, parentesque rursus ab aliis, & sic in infinitum. Contra est: Nàm tota illa collectio quantumvis infinita nunquam exit limites entis ab alio, sed toti, & singuli ipsam componentes essentialitèr sunt ab alio: Ergò necesse est extra collectionem dari causam priorem tota collectione, à qua collectio habeat esse, quod ab uno derivetur gradatim ab alio. Antecedens patet: Probatur consequentia, cum enim id quod est, ab alio supponat priùs esse id à quo est, si tota collectio sit ab alio, tota quoque supponet aliquid priùs se, à quo sit, Authorem scilicèt collectionis Deum. Hanc demonstrationem elegantèr tetigit regius Propheta dum ait: *Scitote quoniam Dominus ipse est Deus: ipse fecit nos, & non ipsi nos.*

Secunda demonstratio est, quia quidquid movetur ab alio movetur: ergò necesse est devenire ad primum motorem, qui moveat immotus. Consequentia patet: quia impossibile est, ut fiat processus in infinitum in moventibus per se subordinatis: aliàs enim nullus motus de novo incipere posset, nisi aliqua prima causa ipsum inciperet. Antecedens verò probatum est in fine primæ partis Physicorum, ubi ostendimus, omne quod movetur, ab alio moveri. Hanc ratio-

tionem tetigit D. Paulus Actorum 17. dum ait *Deum non esse longè ab unoquoque nostrum*, idest à nostra cognitione, quia, *in ipso vivimus, movemur, & sumus*.

Tertia demonstratio est, quia datur subordinatio in causa ita ut inferiores non moveant, nisi moveantur à superiori: ergò datur aliqua suprema causa, à qua cæteræ dependeant, & quæ non dependeat ab aliis. Hæc autem prima causa dicitur Deus.

Quarta demonstratio sumitur ex ordine rerum, quæ cum non possint se ipsas ordinare (siquidem ordo est opus intelligentiæ cognoscentis proportionem extremorum) & tamen ordinatissimæ sint, necesse est ut ab aliqua suprema ratione ordinatæ sint. Quis enim adeò stupidus est, ut cognoscat membra hominis, v. gr. ordinatissimè disposita esse, prout exigebat vita ipsius hominis, ita ut nihil desit, aut superfluat? Quis autem adeò sapientèr illa potuit ordinare, nisi suprema intelligentia, quæ constituit ipsum hominem. Dicere autem, quod talis ordo sit à causis proximis, omnino absurdum est, quia causæ illæ plerumque nesciunt quid faciant, ut dum animal pruducit animal, & planta plantam; ergò sapientissima illa ordinatio non potest esse à causis proximis, nisi quatenus sunt instrumenta primæ causæ, sicut malleus producit horologium ordinatissimum, inquantùm est instrumentum directum à sapienti artifice. Hæc ratio convincit omnes Philosophos antiquos, si Epicureos excipias omnia casui ineptissimè tribuentes. Undè omnis Philosophia clamat, *opus naturæ esse opus intelligentiæ*. Et Scriptura sæpè utitur hac demonstratione, dum monet, ut respiciamus naturæ, cælique ordinem, & re-

& recogitemus, quis fecerit hæc omnia. Plura alia argumenta tùm naturalia, tùm supernaturalia expendi solent in Theologia, quæ brevitatis causa hic omittimus. Rem enim solùm attingimus, quam pro merito expendendam sibi Theologi reservant cum D. Th. 1. p. q. 2.

Quantùm pertinet ad attributa Dei, facilè deduci possunt ex præmissis. Undè sequitur. Primò Deum esse actum purissimum. Quia in ente composito ex actu, & potentia, necesse est, ut potentia reducta fuerit ad actum ab alio existente in actu; ergò si Deus est ens à se, non habet actualitatem essendi in alio, ac proindè eam non participat per compositionem ex actu, potentia, sed est ipsum esse actualissimum subsistens. Secundò sequitur Deum esse unicum, & infinitum. Quia actus non finitur, & multiplicatur, nisi per potentiam, in qua recipitur, ut supra ostensum est, ergò si esse divinum est actu irreceptum: erit unicum & infinitum. Tertiò sequitur Deum esse immutabilem: quia omnis mutatio supponit potentiam ad terminum mutationis, & etiam supponit causam mutantem, & moventem. Deus autem nec est in potentia ad aliquid, nec subjacet causæ, à qua moveri possit. Quartò, sequitur Deum esse æternum: quia æternitas est mensura entis omni ex parte immutabilis. Quintò, sequitur Deum esse immaterialem, & spiritualem. Est enim actus purus, ac proindè omnis materialitatis expers. Sextò sequitur Deum esse intellectu, voluntate præditum: quia istæ perfectiones conveniunt substantiis spiritualibus; ergò, sicut Deus est maximè spiritualis, ità & maximè intellectualis. Sequitur septimò Deum esse libertate præditum, proindèque omnia liberè producere; quia libertas est pro-

proprietas voluntatis. Sequitur octavò Deum esse summè bonum, quia continet in se plenitudinem omnium perfectionum, quas communicat creaturis. Sequitur nonò Deum esse omnipotentem; quia cum contineat totam essendi plenitudinem omnia potest intra lineam entis. Non potest tamen contradictoria, quia contradictio destruit ens. Sequitur decimò Deum esse immensum, & ubique præsentem, ac omnia cognoscentem. Cum enim sit omnium causa, necesse est, ut, ubique sit præsens, & omnia cognoscat, sicut peritus artifex cognoscit sua artefacta.

## ARTICULUS SECUNDUS.

### *De Deo Creatore.*

EAdem certitudine, qua notum est dari Deum, constat etiam esse principium & causam cæterorum omnium. Nàm omne, quod est ab alio, & per participationem debet procedere ab eo, quod est per essentiam; & à se ipso. Cum ergò creaturæ sint per participationem, & ab alio necesse est Deum esse earum principium. Quidam tamen antiqui non valentes intelligere, quomodo ex nihilo aliquid fiat, posuerunt omnia causari à Deo, ex aliqua præsupposita materia Deo coæterna. Hæc opinio tribuitur Platoni: attamen.

Dico primò: Deus creavit omnia, etiam materiam primam, Conclusio est de fide.

Probatur ratione D. Thomæ. Causa universalis entis debet producere omnia, quæ sunt sub linea entis participati; sed Deus est causa universalissima entis; ergò debet causare omnia, quæ

quæ ſunt ſub linea entis. Atqui materia prima comprehenditur ſub linea entis, eſt enim potentia ad eſſendum: ergò non ſolùm omnia alia, ſed etiam materia prima eſt cauſata a Deo.

Confirmatur, Tùm quia Deus eſt univerſalior cauſa, quàm cætera entia ab ipſo producta: ergò debet minus præſupponere, quàm ipſa entia creata. Atqui cætera entia ſolùm præſupponunt materiam primam, ex qua ſuos effectus producunt: ergò Deus non debet illam ſupponere. Tùm quia Deus producit entia immaterialia, v.g. Angelos, qui non producuntur ex aliqua materia, ſed ex nihilo; ergò Deus poteſt educere ſuos effectus de ipſo nihilo, ac proinde cauſare totum id, quod eſt in rebus, etiam materiam primam.

Dico ſecundò; Nulla creatura poteſt creare per modum cauſæ principalis. Ita D. Thomas 1. p. qu. 45. art. 5.

Probatur concluſio ejus ratione: quia nulla creatura poteſt reſpicere ens ſub univerſaliſſima ratione entis. Atqui cauſa creans debet reſpicere ens ſub univerſaliſſima ratione entis: ergò nulla creatura poteſt creare. Minor conſtat; Nàm cauſa creans nihil ſupponit de ente; ergò, debet reſpicere univerſaliſſimam rationem entis comprehendentem omnes eſſendi modos. Major verò probatur; quia ens ſub univerſaliſſima ratione entis eſt effectus proprius Dei: oportet enim univerſaliſſimę cauſæ aſſignare univerſaliſſimum effectum.

Dico tertiò; Creatura non poteſt eſſe inſtrumentum phyſicum ad creationem. Ità expreſsè D. Thom. 1. p. q. 45. art. 5.

Probatur concluſio ratione D. Tho. Nàm intantùm aliqua cauſa cooperatur inſtrumentalitèr alte-

alteri in quantùm per aliquam actionem ſibi propriam attingit ſubjectum, circa quod operatur cauſa principalis. Atqui nulla creatura poteſt habere actionem attingentem ſubjectum ipſius creationis: ergò non poteſt inſtrumentalitèr creare. Minor conſtat: quia creatio non ſupponit ſubiectum. Major verò declaratur, ſi enim inſtrumentum non ageret per actionem ſibi propriam circa tale ſubjectum, non poſſet dici inſtrumentum, ſed tantùm medium.

Confirmatur utraque concluſio. Siquidem nulla virtus eductiva eſt ullo modo creativa, ut patet ex terminis: creativum enim eſt, quod agit ex nihilo, eductivum verò, quod agit ex præſuppoſito ſubjecto. Atqui omnis virtus recepta in creatura eſt eductiva: ergò nullo modo eſt creativa. Declaratur minor ex Div. Th. 1. part. quæſt. 45. artic. ad 1. Cum enim omnis virtus, quæ eſt in creatura, ſit participata ab aliquo ſubjecto, nihil ampliùs facere poteſt, niſi ut ſubjectùm aliquid participet. Atqui facere, ut ſubjectum aliquid participet, eſt educere: ergò, &c.

Objicies primò, ex Auguſtino in tractatu 72. in Joannem. *Majus opus eſt ut ex impio juſtus fiat quàm creare cœlum, & terram*: ſed creatura poteſt eſſe inſtrumentum phyſicum juſtificationis impii: ergò, & creationis. Secundò ad creationem non requiritur virtus infinita: ergò ſufficere poteſt virtus creata. Probatur antecedens: quia affectus creationis eſt finitus, ergò non exigit virtutem infinitam.

Reſpondeo ad 1. cum Div. Thom. 1. 2. quæſt. 113. artic. 9. diſtinguendo majorem. Juſtificatio eſt majus opus, quàm creatio, quantùm ad ſubſtantiam operis, concedo, quantùm ad mo-

dum productionis nego. Quamvis enim gratia, per quam justificamur, sit dignissima creaturarum, quia tamen fit ex præsupposito subjecto, ideò, quantùm ad modum fiendi non est tantùm opus, nec requirit tantam virtutem, quantam exigit productio minimæ creaturæ ex nihilo.

Ad 2. Nego antecedens: ad probationem, distinguo antecedens. Effectus creationis est finitus, materialitèr, & entitativè, concedo; formalitèr, & in ratione effectus, nego. Quamvis enim res creata sit finita, v. gr. musca: attamen cum fiat per creationem, debet terminare virtutem respicientem ens sub universalissima ratione entis, ideòque infinitam. Undè etiam musca sub ratione entis creati est effectus exigens virtutem infinitam. Adde prætereà ex D. Thom. 1. p. quæst. 45. art. 3. ad 3. *Quod si tantò major virtus requiritur in agente, quantò potentia est magis remota ab actu, oportet, quod virtus agentis ex nulla præsupposita potentia quale agens est creatus, sit infinita, quia nulla est proportio nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quàm præsupponit virtus agentis naturalis, sicut non entis ad ens.* Undè effectus creationis ex modo fiendi est infinitus.

## ARTICULUS TERTIUS.

### *De Angelis.*

ANgelos vocat Dionysius, *mundissima divinitatis specula*, eò quod in illis divinæ cognitionis claritas, ut solis fulgor in speculo resplendeat. Nulla ferè natio est, quæ non noverit Angelos, quamvis cæca gentilitas eos cum Deo con-

confunderet. Deosque vocaret, ex quo Idolatria pullulavit, quæ adorabat simulachra malis Angelis dedicata. Circa Angelos disputant Theologi; Metaphysicus verò solùm quædam faciliora prælibat, scilicet an dentur, quomodo intelligant, & invicem loquantur, & ad corpora se habeant. Pro quorum explicatione.

Dico primò: Dantur in Universo substantiæ incorporeæ, quæ dicuntur Angeli. Conclusio est contra quosdam antiquos, qui negabant dari spiritus, ut Sadducæi, & Epicuræi: vel dicebant omnem spiritum esse receptum in corpore, excepto Deo. Unde dabant corpora etiam Angelis quamvis subtiliora. Pro qua sententia referuntur etiam quidam ex sacris Ecclesiæ Doctoribus.

Probatur tamen conclusio, quæ modò est doctrina Ecclesiæ; omne enim agens intendit perfectè assimilare sibi effectum suum, quantùm ejus conditio patitur: sed mundus non assimilaretur perfectè Deo, nisi darentur Angeli; ergò dantur. Major patet, præcipuè de Deo, qui condidit mundum, ut in illo repræsentaretur. Minor verò probatur: tunc enim opus censetur perfectè simile agenti, quando imitatur ipsum secundùm id, per quod agit; sed Deus causat mundum per modum agentis intellectualis, & incorporei: ergò debent dari in mundo creaturæ incorporeæ, & intellectuales, quæ repræsentent Deum quantùm ad spiritualitatem, & in corporeitatem omnimodam.

Si verò dicas dari animam rationalem, quæ hanc Dei spiritualitatem satis repræsentat: contrà instatur: nàm anima rationalis est solùm imperfectè incorporea, & spiritualis, siquidem emendicat cognitionem intellectivam à sensibus,

& est capax informandi corpus; ergò præter ipsam dari debent in mundo substantiæ perfectè spirituales, & intellectuales.

Probatur consequentia: ut enim acutè ait Cajetanus, natura est magis sollicita de rebus perfectis, quam de imperfectis. Undè si produxit substantiam spiritualem imperfectam, à fortiori debuit producere aliquam perfectè spiritualem.

Confirmatur: Tùm quia cum videamus esse res purè corporeas; ut arbores, & alias partim corporeas, partim spirituales ut homines debent etiam dari res purè spirituales, scilicèt Angeli. Tùm quia plures Angelorum effectus legimus in historiis: constat enim homines correptos fuisse ab hujusmodi spiritibus, ità ut per aera rotarentur; linguis, quas nunquam didicerant, loquerentur: res absentes manifestarent, &c. quæ omnia fieri non possunt, nisi à spiritibus illis separatis, qui dominantur corporibus; ergò dantur hujusmodi spiritus incorporei.

Dico secundò; Angeli intelligunt per species à Deo infusas, in quibus res omnes naturales clarissimè cognoscunt, undè non discurrunt, sed in illis speciebus omnem veritatem, cujus sunt capaces, intuentur. Loquuntur verò invicem per directionem conceptuum, inquantùm scilicèt unus Angelus vult cogitationem suam innotescere alteri: hoc ipso enim dat ei jus in suum secretum, sicque fit, ut talis cogitatio incipiat relucere in ejus speciebus.

Prima pars patet; Cum enim non habeant sensus corporeos, quibus colligant species rerum, sicut anima rationalis, necesse est, ut recipiant tales species ab eo, sub quo immediatè collocantur, & à quo immediatè receperunt intellectum

suum,

ſuum, proindèque ſpecies intelligibiles, quibus perficitur.

Secunda verò ſequitur ex prima: ſi enim recipiant ſpecies à Deo, in quibus vident veritatem, non indigent inquirere illam per diſcurſum, ſicut homo, qui ex rebus notis infert ignotas.

Tertia tandem pars ex eo colligitur, quod inter Angelos debeat dari communicatio cognitionis, ſicut & inter homines, alias enim non poſſent invicem converſari, nec proindè ſocietatem unam inſtituere. Non apparet autem alius modus expeditior communicandi conceptus inter ſubſtantias purè ſpirituales, niſi per directionem voluntatis, quatenùs unus Angelus vult ſuam cogitationem innoteſcere alteri, ſicque dat illi, veluti jus in ſua ſecreta.

Dico tertiò; Angeli præſunt corporibus omnibus, ſibique formare poſſunt corpora aerea, in quibus licèt non exerceant opera vitæ, attamen omnia, quæ rebus vitalibus competunt, exercere poſſunt ſecundùm apparentiam.

Prima pars probatur. Cum enim mundus ſit ordinatiſſimus, oportet, ut inferiora obediant ſuperioribus; undè ſicut corpus animatum ſubjacet animæ, à qua movetur, ita omne corpus ſubjacet Angelis tanquàm ſublimioribus ſpiritibus, ut ab illis poſſit moveri, prout ipſis placuerit.

Secunda verò pars conſtat ex Scripturis, & Hiſtoriis, ſequiturque ex præcedenti; ſi enim Angelus preæſt corporibus, quid obſtat quominus aerem, v. g. poſſit movere figurare, & ad nutum formare.

Tertia verò pars ex eo conſtat; quia opera vitę neceſſariò exigunt formam vitalem; Angeli autem non poſſunt eſſe formæ vitales corporum: un-

dè nequent excercere opera vitæ, nisi secundùm apparentiam. Et ideò dixit Raphael ab Tobiam, *videbar vobiscum manducare, & bibere: sed ego cibo invisibili, & potu qui ab hominibus videri non non potest, utor.*

## ARTICULUS QUARTUS.

### *De Anima separata.*

CUm anima rationalis sit immortalis, & corpori suo superstes, necesse est illam duplicem habere statum, conjunctionis scilicèt cum corpore, & separationis ab illo. De primo statu agit Physicus; de secundò verò agere pertinet ad Metaphysicum. Cæterùm quamvis de illo statu plura fides doceat, pauca tamen ratio investigare potest, quæ ut explicentur unica conclusione.

Dico primò: Anima separata retinet intellectum, & voluntatem. Secundò, non tamen potest intelligere per solas species, quas secum tulit ex hac vita. Tertiò, sed intelligit per species à Deo sibi infusas. Quartò, & illæ species infusæ complent eas, quas secum detulit ex hac vita, ita ut quantò plura noverit in hac vita, tantò etiam plura cognoscat in altera: Quinto in illis verò speciebus cognoscit etiam singularia, quæ gessit, dum viveret (undè Lucæ 6. dives Epulo recordabatur fratrum suorum in inferno) cognoscit etiam Angelos. Sextò demùm, non tamen cognoscit, quæ aguntur in hoc mundo, saltèm naturalitèr, sed tan-

tantùm si Deus voluerit revelare. Tota conclusio desumpta est ex Div. Thom. 1. part. quæstion. 89.

Probatur prima pars. Quia intellectus, & voluntas non dependent à corpore, sunt enim potentiæ spirituales; ergò remanent sine corpore in anima separata. Cæteræ tamen potentiæ communes brutis non manent in anima separata, nisi radicalitèr, quia subjectantur in composito, & organis corporeis.

Probatur etiam secunda pars. Quia species, quas anima habet in hac vita, dependent à phantasmatibus, ita ut nihil repræsentent, nisi per conversionem ad phantasmata, Undè quamtumvis docti nihil possunt intelligere turbata imaginatione; ergò tales species non sufficiunt animæ separatæ ad cognoscendum; cum in ea non sit imaginatio.

Probatur etiam tertia pars. Nàm anima separata ingreditur conditionem Angelorum, sicut anima conjuncta corpori ingreditur conditionem animalium; ergò sicut anima conjuncta corpori acquirit species per sensus veluti animalia; ita quoque separata à corpore debet acquirere species à Deo sic ut Angeli.

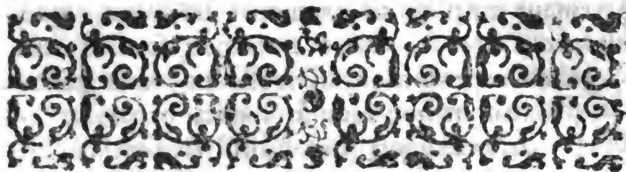
Probatur quarta pars. Quia Deus debet perficere unumquodque juxtà suam conditionem; ergò naturtliter loquendo infundit animæ sæparatæ species repræsentantes ea, quæ gessit in hac vita, & quæ ad ipsam pertinuerunt, & etiam substantias separatas, scilicèt Angelos, cum quibus conversari debet in altera vita: per quod etiam patet quinta pars.

Demùm probatur sexta pars. Quia species illæ solùm repræsentant ea, quæ sciri debet anima: illa verò, quæ geruntur in hoc sæculo non

pertinent ampliùs ad animam separatam, quæ est extra hoc seculum. Attamen species Angelicæ repræsentant Angelis ea, quæ geruntur in hoc mundo, quia naturaliter Angeli sunt Ministri Dei ad gubernationem mundi. Undè scire debent ea, quæ geruntur in hoc mundo, utpotè ad illum ministerium pertinentia, quod non competit animæ separatæ.



QUÆ



# QUÆSTIO QUARTA.

## *De Deo præmotore, seu de influxu Causæ primæ in causas secundas.*



UM superius dictum sit de Deo Creatore deque nobilioribus substantiis ab eo immediatè productis, in quibus ejus imago luculentiùs expressa relùcet, nunc dicendum de modo, quo influit in causas à se productas, maximè in voluntatem substantiarum spiritualium: quàm cum apud omnes constat non modò à Deo moveri, sed etiam præveniri (licèt de modo, quo prevenitur sit controversia) ideò quæstionem hanc meritò inscribimus, *De Deo præmotore*. Ut verò celeberrima his temporibus difficultas accuratiùs expendatur, & ea quæ veritati lucem aut robur afferre possunt, clarè, & distinctè tradantur, rem omnem octo articulis ita comprehendemus, ut nos, quantùm fieri poterit intra proprias, idest, naturalis ordinis metas contineamus remissis iis, quæ ad supernaturalem gratiæ ordinem spectant ad Theologos. In primo igitur articulo statum quæstionis, & sententias referemus.

In secundò terminos, quorum frequens est in hac difficultate, usus explicabimus. In tertiò quæremus, possitne absolutè Deus causas secundas physicè præmovere. In quartò utrum de facto præmoveat, & applicet, ubi sententia Divi Thomæ omni argumentorum genere stabilietur. In quintò quomodo Deus moveat voluntatem quantùm ad actum peccati. In sextò solventur Adversariorum objectiones. In septimo explicabitur concordia libertatis cum divina præmotione. In octavo demùm ostendetur sententiam Thomistarum in his materiis omnium remotissimam esse à sententia hæreticorum. Immo è diametro eis oppositam esse, eorumque sacrilega fundamenta radicitùs extirpare.

## ARTICULUS PRIMUS.

### *Aperitur status quæstionis, & Authorum sententiæ referuntur.*

CAusas secundas agere divino influxu ad agendum nemo negare potest, cum ipsa Scriptura expresè dicat, Deum omnia operari in omnibus; & effectus tùm naturæ tùm voluntatis ipsi attribuat, ut dum ait Job. 10. *Manus tuæ, Domine fecerunt me*; Et Isajæ 26. *Omnia opera nostra operatus es nobis, Domine:* Et ipse Deus in alio Propheta, *Faciam* inquit, *ut in præceptis meis ambuletis*; Et demùm D. Paulus 1. ad Corinth. 12. de Deo ait, *eum omnia operari in omnibus*. Undè necesse est admittere, Deum in omni agente operari cum ipso, Durandus tamen in 2. distinct. 1. quæst. 5. tenet hunc Dei influxum non esse immediatum, nec distinctum à creatione, qua dedit omnibus facultates operatrices,

trices, & à conservatione, qua res ipsas, & earum virtutes activas conservat. Hæc tamen sententia rejicitur ab omnibus, qui præter actionem creativam, & conservativam admittunt alium influxum, quo Deus operetur cum ipsis creaturis. Nàm (præter quam quod id satis expressè innuit Scriptura) causæ creatæ non possunt ita emancipari à Deo, quin etiam ad actu agendum indigeant aliquo ejus influxu: undè cum influxus creans, & conservans sit solùm ad esse, & non ad agere, præter ipsum oportet alium dari, qui sit ad operandum: quod etiam luculentiùs infrà constabit iis omnibus argumentis, quibus necessitas divinæ præmotionis statuetur. Sed ingens controversia est, quomodo se habeat hujusmodi influxus ad actionem creaturæ, utrùm scilicèt sit physicus, & prævius, applicans creaturam ad agendum; an verò sit solùm simultaneus, cooperans creaturæ agenti; consistens in quadam associatione influxuum, ita ut Deus dicatur influere in effectum, inquantùm influxus Dei, & influxus creaturæ associantur ad producendum unum eundemque effectum.

Molina in libro à se edito circa annum 1588. cui titulus est, *Concordia*, & in Commentariis supra quæstionem 19. Primæ partis, aliisque in locis tenet Deum causas secundas physicè, & intrinsecè non movere, nec ad agendum effectivè applicare, aliquidve prævium physicum influere, sed omnem activum Dei concursum consistere in quadam conjunctione influxuum, inquantum scilicèt virtus Dei, & virtus creaturæ associantur ad producendùm unum effectum, cujus sunt partiales causæ, non quidem partialitate effectus, quasi ejus, quod agitur, partem Deus efficiat, partem creatura; sed partialitate

causalitatis, quia nec influxus Dei solus sufficit, nec solus creaturæ influxus, sed uterque exigitur. Undè Deum, & creaturam dicit se habere respectu effectu producti, sicut duos homines trahentes simul unam navim, aut idem pondus, ad quod neutriùs virtus sola sufficit, portantes. Ecce verba ejus 1. part quæst. 19. art. 8. disput. 6. *Quo fit ut concursus Dei generalis non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius, ab eo mota agat, & producat effectum suum, sed immediatè cum causa in illius actionem, & effectum, &c.* Et in fine disputationis. *Cum dicimus*, inquit, *neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas, esse integras, sed partiales causas effectuum, intelligendum id est de partialitate causæ, ut vocant non vero de partialitate effectus. Totus quippe effectus, & à Deo est, & à causis secundis: sed neque à Deo, neque à causis secundis ut à tota causa, sed ut à parte causæ, quæ simul excipit concursum, & influxum alterius, non secus, ac cum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab uno quoque trahentium, &c.*

Ex quo patet juxtà Molinæ, ac ejus sectatorum sententiam duo manifestè sequi circa concursum causæ primæ cum secundis. Primum est quod propriè, physicèque loquendo causa prima non facit, ut causa secunda faciat, sed potiùs facit, cùm causa secunda facit, ideòque si res suis nominibus exprimantur; Deus non est in singulis creaturarum actionibus physicus motor agentium, sed cooperator: nec dux actionis, sed socius, nec primus virtutum activarum applicator, sed simultaneus adiutor: non enim juxtà hanc sententiam activè movet causas ad agendum, quod formale motoris causarum munus est, sed ipsis

ipsis agentibus cooperatur. Neque virtutes activas sibi subditas physicè applicat ad actionem, ultimum agendi vigorem, complementum, ac exercitium illis influendo, sed ipsis ex parte sua influentibus influxum suum conjungit, & associat, ut effectus perfectè sequatur, qui ut sine illis esse non poterat, ita per illas solas produci nequibat, quod sine dubio nou ducis applicantis officium est, sed socii adjuvantis.

Secundùm, quod ex illa sententia sequitur, est creaturam magis propeiè determinare, & applicare Deum, quàm ab eo determinari, & applicari. Cum enim duo eidem operi simultaneè collaborant, quorum unus ad agendum pro sua parte semper expeditus, paratus, promptusque est, suamque operam alteri sic offert, ut nihil ampliùs ad agendum expectetur, nisi ut iste acceptet, suumque influxum impendat, sicque alium ex otioso efficacem reddat; quis, inquam, ex his duobus dicendus est alterum determinare, & applicare? Ille profectò cujus nutus expectabatur; qui propriæ cooperationis suspensionem remotam actioni adhibebat, quod demùm socium suum otiosum, expectabundum, & quasi pendulum actu agentem reddit, id quod ultimò ad agendum deerat quodque in alterius potestate non erat, impendendo. Atqui apud Authores hujus sententiæ res ita constituuntur, ut velint Deum ex parte sua suum partialem concursum continuò creaturis offerre, semperque quantùm in se est paratum, expeditumque esse ad cooperandum, sed expectare creaturæ nutum, consensum, & cooperarionem, ut de facto agat, immò quod magis ad rem facit, putant concursum divinum offerri creaturis indiscriminatim ad omnia, & de se indifferens cum sit, & vagus, ac in de-

indeterminatus, è creaturis flecti ad hoc genus, ad hunc modum, ad hanc rationem actionis, & effectus; cum tamen nolint Deum pari jure indifferentem creaturam flectere ac determinare: ergò propriè loquendo ordine physico, & efficientiæ propriè dictæ, creatura Deum potiùs determinat, quàm ab eo determinetur; juxta ejusmodi opinionem.

Verùm cum jus applicandi, ac determinandi creaturam in ordine physico, ac efficientiæ propriè dictæ Deo denegent, ut aliquatenùs suam mitigent sententiam, præter concursum simultaneum qui pertinet ad genus causæ activæ, admittunt motiones morales, etiam prævias tùm exteriores, ut sunt prædicationes, exempla bonorum, &c. tùm interiores, ut sunt sanctæ cogitationes illustrationes, &c. quibus Deus moralitèr alliciat, moveat, exciteque causas liberas, & cognitione præditas, quæ solæ hoccè genere motionis sunt capaces. Sed illud non prætereundum, has motiones morales nihil speciale Deo vendicare, cum non modò boni Angeli, sed etiam dæmones voluntatem moraliter movere possint, sed de his in discussione difficultatis ampliùs Altiùs de Deo divinaque motione sentiunt Thomistæ, docentes cum tota antiquitate, primatibus Theologis, & Philosophis præcipuisque orbis Accademiis, Deum non solùm cooperari creaturis, causasque liberas ad benè agendum moralibus motionibus excitare, sed etiam agentia omnia physicè, activè, prævièque applicare, & movere ad omnes, & singulas actiones. Undè veluti cor membris omnibus vitam, motum, & efficaciam inspirat, cujus influxu subtracto omnes vitæ facultates in paralysim incidunt, ita quo-

que

que divina Providentia toti orbi, & omnibus causis agentibus vim, & efficaciam inspirat, applicando virtutes activas per quemdam impulsum prævium, physicum, & intrinsecum, quem si Deus subtraheret, omnes illæ virtutes languescerent. Hunc impulsum vocant *præmotionem physicam*, *motionem* quidem, quia omnes creaturæ illa ad agendum moventur; *præviam* verò, quia talis motio omnes actiones naturalitèr præcedit; *physicam* demùm, quia non consistit in illis excitationibus, & persuasionibus, quibus etiam homo hominem movere potest, & boni Angeli suos clientes ad virtutem interiùs excitant, sed in subministratione interioris virtutis, & activa applicatione, quod magis infrà constabit. Solet etiam vocari *prædeterminatio physica*, eò quod per illam virtus activa creaturæ ei indifferenti, & otiosa reducatur ad actum determinatum.



AR-

## ARTICULUS SECUNDUS.

### *Quid sit concursus simultaneus, quid præmotio physica, quid motio moralis.*

FRequens est horum vocabulorum usus in hac quæstione. Undè ne eorum ignorantia tenebras quæstioni effundat, & ne Andabatarum more de vocabulis, quorum significationem ignoramus, pugnemus, statim in ipso limine constituendum est, quid hæc vocabula significent.

Concursus simultaneus est influxus, per quem Deus causis secundis cooperatur, inquantùm cum illis eundem effectum producit; illudque idem, quod creatura producit tanquam causa inferior, ac limitatior, ipse quoque attingit, & producit tanquàm causa superior, & universalior. Undè concursus ille non movet nec applicat intrinsecè causam creatam, immò non recipitur in illa, sed tantum in effectu; ideòque per talem concursum Deus nihil intrinsecè ponit in agentibus creatis, nec propriè facit ut faciant, sed solùm ipsis ex se agentibus cooperatur. Est prætereà talis concursus de se indifferens ad producendum, vel non producendum effectum, & ad istud potiùs, quàm ad aliud ponendum; ideòque ut efficax sit, & hunc potius, quàm alium effectum producat, expectat creaturæ cooperationem; cui etiam sic se attemperat, & accomodat ut cum igne ignem cum planta plantam, cum volente volitionem, cum nolente nolitionem, cum alio aliud efficiat. Undè ex eo ratio reddi

reddi non poteſt, nec cur creatura agat potiùs, quàm non agat; nec cur iſtud potiùs, quàm aliud efficiat.

Præmotio phyſica eſt influxus Cauſæ primæ receptus, non quidem immediatè in effectibus, ſed in cauſis ſecundis, quo Deus ipſis actualem efficacitatem inſpirat, quo eas movet, & applicat, non ſolùm objectivè ac moralitèr, alliciendo, & ſuadendo: ſed etiam phyſicè, & activè, interiùs inclinando, applicando, determinando, ac ultimam illam activitatem, ad quam ſtatim ſequitur actiò, influendo: & ideò dicitur *motio phyſica*. Sed quia motio, & applicatio virtutis activæ ad agendum eſt priùs nature, quam ipſa actio, ſicut omnis via eſt prior ſuo termino, & omnis cauſa ſuo effectu, ideò motio illa dicitur *prævia motio*, ſeu *præmotio*, quam ritè comparaveris illi impulſui, quo voluntas movet potentias ſibi ſubditas (ſi tamen aliquid activè influendo moveat) quo anima vivificat organa vitalia quo Cœlum, & ſidera movent arbores ad fructificandum; quo manus movet baculum, & artifex ſecurim, licèt iſta omnia exempla non ex omni parte quadrent. Undè per iſtum influxum, Deus activè, & propriè facit, ut creatura faciat, reditque illam à ſe dependentem, non ut concauſam concauſæ, ſed ut ſecundùm agens primo agenti, & ut cauſam ſubditam, ac inferiorem ſuperiori, à qua applicatur ac determinatur, cui proindè non ſolùm effectum ſuum debet, ſed etiam propriam ſuam in productione effectus cooperationem.

Motio tandem moralis eſt invitatio quædam objectiva nihil imprimens voluntati, ſed ſolùm eam metaphoricè movens & trahens per modum allicientis ſuadendo, illuſtrando, deprecan-

cando, comminando, præcipiendo, consulendo, &c. quomodo ait Poeta.

——— *Trahit sua quamque voluptas.*
& alius, *Corrumpunt bonos mores colloquia prava.* Undè solæ creaturæ cognitione præditæ sunt capaces illius motionis; nec enim ignis, v. gr., vel arbor minis aut præcibus, aut blanditus moverì possunt, ut patet; cum tamen ista moveant hominem. Immò aliquando bruta animalia istis moventur, inquantùm cognitione aliquali prædita sunt.

Ex his habes definitiones, & discrimina triplicis illius motionis. Definitiones quidem: nàm motio moralis est, proposito objecti, vel occasionum, vel motivorum ad agendum invitantium, sive talis propositio interiùs fiat inspirando, sive exteriùs sensibilia objecta, quibus voluntas fælicitati nata est, offerendo. Concursus simultaneus est influxus quo Deus non agit in causam secundam ut agat, sed agit in effectum simul cum ipsa causa secunda, eum scilicèt attingendo sub altioribus, & universalioribus formalitatibus, dum creatura illum sub limitatioribus attingit. Præmotio autem physica est influxus quo Deus præviè, activè, intrinsecè applicat causam secundam ad agendum.

Discrimina verò; nàm motio moralis solùm invitat ad agendum; physica verò intrinsecè, & activè applicat ad agendum. Concursus autem simultaneus creaturæ agenti cooperatur. Prima movet solùm objectivè per modum finis alliciendo. Secunda movet effectivè per modum agentis applicando: concursus verò simultaneus se habet solùm per modum concausæ cooperando, & adjuvando. Movere moralitèr possunt omnes creaturæ, præcipuè verò Angeli boni bona inspiran-

ſpirando, Angeli mali tentando, homines perſuadendo. Movere phyſicè, præcipuè voluntatem, ſoli Deo proprium eſt, qui ſolus omnes virtutes activas in manu ſua habet, voluntatique illabitur, ac præeſt tanquam ejus Author, conſervator, ac moderator: concurrere verò phyſicè, ſpeciali modo convenit Deo, attamen, & ſuo modo creaturis poteſt competere.

Res omnis ſenſibili exemplo declarari poteſt. Pictor dum præcipit diſcipulo, ut pingat, eſt motio moralis: ſi apprehenſam ejus manum ſimul cum penicillo moveat, & applicet ad pingendum, eſt motio prævia phyſica: ſi demùm ipſi cooperando difficiliora tabellæ lineamenta perficiat ſimul, cum diſcipulus faciliora expedit, erit concurſus ſimultaneus. Ita quoque Deus dum bonum præcipit, ſuadet, conſulit voluntati, eamque præmiis, & pœnis excitat ad agendum, ſive per ſuos prædicatores, ſive per pias lectiones, ſive per interiores illuſtrationes, eſt motio moralis. Dum voluntatem interius, & activè applicat, movet, & inclinat ad amplectendum bonum, eſt motio phyſica. Dum nobis agentibus cooperatur, altiores formalitates operari attingendo, quæ noſtram virtutem ſuperant, eſt concurſus ſimultaneus.

Verùm circa duo poſtrema, concurſum ſcilicèt ſimultaneum, & præmotionem phyſicam quæri poteſt, primò an nùm ſemel admiſſa præmotione ſuperfluat concurſus ſimultaneus, proindeque illi qui tenent præmotionem phyſicam, negare debeant dari concurſum ſimultaneum ab ea diſtinctum utpotè inutilem.

Reſpondeo concurſum ſimultaneum probè explicatum debere ab omnibus admiti, etiam ab iis qui præter ipſum ponunt præmotionem phy-

ſicam.

sicam. Ratio hujus est, quia non solùm causæ secundæ dependent à Deo tanquàm à primo motore, & applicatore omnium virtutum activarum, sed etiam quæcumque in rerum natura fiunt, ab eo immediatè fiunt tanquam à prima causa, quæ tamen non excludit causalitatem agentium creatorum. Undè non solùm admitti debet divinus quidam influxus in causas secundas, quo ad agendum moveantur ac applicentur, quippe, ut infrà dicetur ampliùs, est ipsissima præmotio: sed adhuc præter ipsum necessarium est alius, quo Deus tanquàm prima causa immediatè influat in effectum, ipsum attingendo sub altiori quadam formalitate soli primæ causæ correspondenti, dum agens creatum illum attingit sub inferiori formalitate sibi propria: & hic influxus est concursus simultaneus. Quamquam autem hi duo influxus communitèr comprehendi soleant ab Authoribus præcipuè antiquis, sub communi vocabulo Divini concursus, & influxus; attamen reipsa distincti sunt ac diversi, tùm quia prævius recipitur in causa secunda, quam applicat ad agendum, simultaneus verò in effectu, quem producit, seu potiùs in subjecto, in quo talis effectus producitur. Primus cessat cessante causalitate agentis creati, secundus perseverat quandiu manet effectus productus: & ut in productione rei habet munus influxus effectivi, sic ea in esse perseverante habet munus influxus conservativi. Primus nihil de effectu attingit, quod, & agens creatum non attingat, quia eatenus effectum attingit, quatenùs causam secundam ad illum attingendum complet, determinat, actuat, applicat. At verò secundus quasdam formalitates in effectu attingit quæ à causa creata non attinguntur, quales sunt eæ, quæ pri-

mæ

mæ cauſæ ita ſingularitèr reſpondent, ut ab inferioribus nequeant reſpici. Ejuſmodi eſt imprimis materia prima in rebus corporeis, quæ à ſolo Deo immediatè creatur, & licèt deinceps conſervetur eadem actione, qua, & compoſita genita ex illa, attamen non conſervatur per illam actionem, ut procedentem ex influxu cauſarum ſecundarum, ſed ut procedentem ex concurſu Dei, qui eſt proprios author ac conſervator materiæ, & prætereà *eſſe* abſolutè ac ſimplicitèr ſumptum in omnibus rebus eſt immediatè à divino concurſu. Ut enim profundè advertit D. Th. 1. par. q. 45. art. ad 1. cauſæ creatæ non producunt *eſſe* abſolutè ſed ſolùm ipſum applicant ab hoc ſubjectum. Undè *eſſe* omnium rerum ut productum abſolutè ſoli concurſui divino correſpondet, ut verò applicatum tali ſubjecto correſpondet virtuti agentium creatorum, à Deo tamen motorum. Et ideò ſolus Deus eſt immediata cauſa, cur res ſint, agentia verò creata ſunt cauſæ, cur res ab ipſis productæ talitèr eſſe participent. Undè annotante eodem S. Doctore, præſupponunt ſemper ſubjectum capax tali, & tali modo participandi.

Dixi autem expreſsè in reſponſione *concurſum ſimultaneum probè explicatum ab omnibus admitti debere*, quia ut à Molina ejuſque Aſſeclis explicari ſolet, ita ut ſcilicèt ſit quidem influxus partialis, & dependens à creatura, non ſolùm non eſt neceſſarius, ſed etiam indignus, qui primæ cauſæ adſcribatur. Et quidem partialis eſſe non poteſt, nam oportet Deum in ratione primæ cauſæ totum effectum attingere, cum nihil in eo ſit quod ejus cauſalitatem ſubterfugere poſſit: undè influxus ille quo effectum attingit, eſt totalis in ſuo ordine proindèque, ut ait

Div.

Div. Thomas 3. contra Gentes cap. 70. *Non sic idem effectus causæ naturali, & divinæ virtuti attribuitur, quasi partim à Deo, partim ab agente naturali fiat; sed totus est ab utroque, secundùm alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur Instrumento, & principali agenti etiam totus*. Undè Opusc. 1. cap. 23. rejicit expressè exemplum Molinę comparantis concursum Dei, & creaturæ duobus portantibus idem pondus, vel trahentibus eandem navim, ut videas adversarios longissimè hac in re à Div. Thom. mente aberrare. Concursus prætereà Dei nequaquam dicendus est dependere à creatura, cui cooperatur, tùm quia contra ordinem est, ut superior quatenùs superior dependeat ab inferiori, concursus autem ille est Dei agentis ad modum causæ superioris; tùm etiam quia, ut arguit Joannes à S. Thoma ex Angelico Præceptore 3. contra Gentes cap. 70. Licet influxus Dei non producat effectum sine causa secunda; attamen hoc ipsum non est ex insufficientia, & indigentia divini influxus sed ex abundantia, & redundantia ipsius in creaturam à qua participatur, ergò ex hoc non dependet à creatura sed solùm eam à se dependentiam constituit.

Verùm rogabis secundò, qua ratione fieri possit, ut effectus, qui est totalitèr à Deo, sic etiam à creatura: & quomodo si influxus Dei sufficit ad productionem effectus, cooperatio creaturæ non sit superflua?

Respondeo brevitèr ex D. Thoma loco jam citato, quia alio, & alio modo respicitur à Deo, & à creatura quidem ut ab agente proprio, & sub ratione particulari talis entis; à Deo verò ut à causa universalissima rerum, & sub ratione entis absolutè ac simplicitèr. Undè sicut idem effe-

effectus totalitèr attribuitur, & cauſæ principali, & inſtrumento, ita poterit ſubdiverſa quoque ratione attribui cauſæ primæ, & ſecundæ; maximè quia cauſalitas unius ordinis non impedit, nec excludit cauſalitatem alteriùs, quamvis ſit totalis in ſuo ordine. Id totum exemplo maximè ſenſibili declarari poteſt in tecto domus, quod portatur, & à parietibus, tanquàm à proprio ac particulari ſuo fulcimento, & præterea à tellure, tanquam generali omnium corporum baſi, ita ut quodlibet ex iſtis duobus ſit totalis ratio in ſuo ordine. Quemadmodum ergò terra, licèt ſit ſufficiens, & totalis omnium gravium baſis, eaque proindè ſuſtineat, non impedit tamen, quin ſupra ipſam unum corpus aliud ſuſtineat, ſed potiùs ſimul cum eo concurrit ad talem ſuſtentationem; ita Deus licèt ſit ſufficiens, & totalis cauſa totius entis, proindèque totum ens ex ſe profundat, attamen non impedit, quin in entibus à ſe productis unum dependeat ab alio tanquàm à cauſa proxima, ſed potiùs idipſum facit, concurrendo cum propriis ac ſecundis cauſis ad productionem effectuum.

(∵)



AR-

# ARTICULUS TERTIUS.

*Utrùm Deus de potentia absoluta possit causas secundas tum liberas tum necessarias physicè præmovere, & applicare ad agendum.*

PRoposito difficultatis statu, explicatisque terminis, ut gradatim accedamus ad ejus decisionem in hoc articulo quærimus, an Deus de potentia absoluta possit applicare, ac præmovere physicè causas secundas ad agendum, quippè cum Deus plura possit, quæ tamen non facit. Quidam ex adversariis veluti aliqua Divinæ omnipotentiæ renetentia perculsi non audent negare Deum posse causas secundas etiam liberas physicè præ movere sine libertatis præjudicio: sed dicunt id minimè necessarium esse, eò quod causa libera possit se ipsam applicare ac determinare. Alii verò negant etiam divinitùs posse voluntatem moveri prævié, & physicè sine libertatis præjudicio, rati suæ sententiæ columen præcipuum funditus ruere, si semel admittatur possibile esse voluntatem præmoveri à Deo salva libertate. Sed mirum est homines adeò faciles in admittendis casibus longè difficilioribus, ut quod materia esse possit sine forma; quod idem corpus possit simul esse quantitativè in duobus locis, &c. in hoc uno scrupulosos esse: quasi verò magnum inconveniens sit, Deum authorem voluntatis, illam salva ejus libertate posse applicare prævié, physicè, & infallibilitèr ad id, quod sibi placuerit. Undè.

Dico primò. Deus potest physicè præmovere causas naturales ad agendum. Hanc conclusionem

nem nemo potest negare salva Fide, qua tenemus Deum esse omnipotentem, & rerum omnium Dominum. Non enim esset omnipotens, nec rerum supremus Dominus, nisi virtutes naturales ita ipsi subjacerent, ut possit illas ad nutum vel suspendere ab earum actione, vel applicare ad agendum. Deindè si Angeli possunt physicè applicare virtutes naturæ, ut dum tempestates ciunt, urbes evertunt, morbos inferunt, passiones excitant; phantasiam conturbant, poterit à fortiori Deus virtutes creatas applicare, cum, ut dicit Scriptura in manu ejus sint omnes fines terræ, & in ejus ditione universa sint posita, cujus imperium sentiunt omnes creaturæ; quique demum est Rex universorum, ut ipse movere, & applicare possit prout placuerit.

Dico secundò; Deus non solùm causas necessarias, & naturales, sed etiam liberas potest physicè præmovere, applicando scilicèt eas activè, prævié, infallibilitèr, & intrinsecè ad operationem: Conclusio sequitur ex præcedenti, nec enim Deus minus dominatur voluntati humanæ, quam cæteris creaturis. Attamen quia cardo difficultatis ipsis incumbit.

Probatur primò authoritate Scripturæ dicentis Proverbiorum 21. Corda hominum esse in manu Dei, ut ad quod voluerit, illa inclinet; Isajæ 10. Deum voluntate hominum sicut artifex utitur securi, quam versat ut placet. Ipse etiam Deus, ut hanc mutandi versandique cordis humani potentiam ostendat, dicit per Prophetam Ezechielem cap. 36. *Dabo vobis cor carneum*, idest, duram, & rebellem vestram voluntatem mutabo in voluntatem docilem, & obedientem, & *Faciam ut in præceptis meis ambuletis &*

*judicia mea custodiatis, & operamini.* Quibus verbis, pluribusque aliis quæ referri possent, ut infra magis ponderabimus Scriptura Sacra luculentèr exprimit efficaciam Divinæ voluntatis ad movenda corda hominum, supremumque dominium, quo Deus potest etiam activè, intrinsecè ac infallibilitèr inclinare nostras voluntates, idest physicè præmovere. Hinc est, quod Augustinus sæpè inculcat, *Deum habere cordium, quo voluerit, inclinandorum omnipotentissimam potestatem:* Et in Enchi. cap. 98. *Quis, inquit, ita desipiat? ut dicat, Deum malas hominum voluntates, quas voluerit que, quando voluerit ubi voluerit, in bonum convertere non esse:* alias, ut ipse discurrit Enchiridii cap. 95. *Periclitatur ipsum nostræ fidei confessionis initium, qua nos in Deum omnipotentem credere profitemur,* nisi possit Deus facere, ut aliquid velimus; idque per motionem efficacem, & potentissimam. Immò, ut ipse dicit lib de corrept. & grat. cap. 14. *Deus magis habet in sua potestate voluntatis hominum, quam ipsi homines.* Et ut etiam expresse dicit Div. Thomas quæst. 22 de verit. art. 8. si homo possit se ipsum liberè applicare ad agendum, poterit à fortiori Deus. Undè idem Div. Th. 1. p. q. 111. art. 2. hanc Deo tribuit prærogativam, ut possit movere voluntatem non solùm persuadendo, idest, moralitèr, sed etiam activè interiùs inclinando ad id, quod voluerit, idest physicè, & infallibilitèr. Sed utriusque sancti Doctoris loca exactiùs infrà expendemus.

Probatur secundò Conclusio ratione fundata in triplici principio D. Augustini, & D. Thomæ. Ille potest nedùm moralitèr persuadendo, sed etiam physicè applicando, movere voluntatem, cujus voluntas est efficacissima, qui supremum domi-

dominium habet supra corda hominum qui est creator ipsius voluatatis. Atqui Deus habet voluntatem efficacissimam est supremus cordium Dominus, est author, voluntatis humanæ; ergo potest physicè & activè applicare & movere voluntatem. Minor est de fide. Major verò præter quàm quod traditur à S. August. & S. Thom. quos suis locis infrà citabimus; probatur quantùm ad omnes partes.

Et 1. quidem demonstratur ex efficacia divinæ voluntatis, ut enim tradit D. Th. 1. p. qu. 19. art 8. ad efficaciam divinæ voluntatis pertinet non solùm ut res fiant, sed etiam ut fiant eo modo, quo vult fieri. Atqui nisi posset applicare physicè, & præviè voluntatem, ad liberè volendum non posset facere ut res fierent eo modo, quo vellet fieri: ergò potest physicæ, & præviè applicare voluntatem ad liberè volendum Major, præterquam quod est D. Thom. videtur ex se aperta. Minor verò ex eò constat, quod nec motio moralis, nec concursus simultaneus sufficiant ad faciendum, saltem efficacitèr, ut voluntas velit.

Probatur etiam eadem major ex secundò capite, scilicèt supremo Dei dominio supra nostram voluntatem. Siquidem domini est uti re sua: idest, applicare eam ad operationem: usus enim, ut definit D. Thom. nihil aliud est, quàm applicatio rei ad operationem ergò cum Deus sit supremus voluntatum dominus, poterit eas applicare ad operationem.

Probatur demùm ex tertiò, scilicèt ex eò quod Deus sit creator voluntatis, qui ut dicit D. Th. ille qui est author voluntatis *potest eam transferre de uno ad aliud, eam interius inclinando per modum causæ efficientis*, ut loq. quæst. 22. de v.

art. 10. & 1. 2. qu. 70. art. 1. Atqui Deus est author voluntatis; ergò potest eam activè inclinare ad volendum, ac transferre ab uno actu in alium, idest physicè præmovere: nihil enim aliud sonat physica præmotio. Minor est de fide. Major verò declarari potest ex Div. Th. apud quem perpetuò inculcatur. Inclinatio enim sequitur naturam undè sicut ab eo datur, qui dat naturam, ita & illi manet semper perfectè subdita, ut eam prout libuerit, immutet, ac verset. Cum igitur voluntas sit inclinatio naturæ intellectuali, datur à Deo, qui est author rerum spiritualium, eique soli ita subditur, ut possit ab eo inclinari, ac flecti, ut ipsi libuerit. Hanc rationem egregiè ponderat D. Fulgentius lib. de Incar. & gratia c. 29. ubi ait, *Ita ne verò rerum ordo credi putarivè permittitur, ut Deus qui est creator hominis valeat hominem facere, non mutare: & qui nullius eget adiutoris ut hominem faciat, operari tamen quod vult in hominis voluntate non possit, priusquam in homine ipsum velle repererit? Hanc amentiam, & à fidelibus suis arceat, & ab infidelibus auferat Deus.*

Respondebis primò Deum posse quidem applicare voluntatem per motiones morales, & concursum simultaneum, non tamen per præmotionem physicam.

Sed contrà: Nàm motio moralis, & concursus simultaneus non salvat efficaciam divinæ voluntatis nec dominium, quod habet suprà corda hominum, nec ipsi attribuunt aliquam prærogativam tanquàm authori voluntatis; ergò prætereà concedenda est aliqua intimior; & fortior motio scilicèt ipsa præmotio physica. Consequentia patet; quid enim potest excogitari præter concursum simultaneum, motionem moralem, & præ-

motio-

motionem physicam? Antecedens verò probatur. Nàm efficacia divinæ voluntatis non salvatur per motionem de se inefficacem, & concursum indifferentem; sed motio moralis est de se inefficax: concursus verò simultaneus est indifferens, idest, non magis inclinans ad agendum, quàm ad non agendum, expectat enim juxtà adversarios voluntatis humanæ cooperationem; ergò nec motio moralis, nec concursus simultaneus salvant divinæ voluntatis efficaciam. Quod etiam non sufficiant ad supremum dominium supra corda hominum, probatur: nàm supremum dominium non salvatur per motionem, & concursum humanæ voluntati subditum, sed solùm per concursum, qui sibi subdat humanam voluntatem. Atqui motio moralis, secundùm veritatem, & concursus simultaneus secundùm adversarios subduntur humanæ voluntati; ergò non salvant supremum dominium supra corda hominum. Probatur minor; Nàm concursus simultaneus de se indifferens est, nec facit ut voluntas faciat, sed potiùs hoc ab ea expectat. Motio verò moralis desumit suam efficaciam à voluntate humana, supra quàm nihil possunt persuasiones, comminationes, blanditiæ, & aliæ motiones morales nisi voluntas sinat se ipsam moveri. Quod demùm ex illis nulla detur prerogativa Deo ut authori voluntatis, probatur; in primis de concursu simultaneo, nàm cooperari alicui rei convenit indifferentèr, & causæ, & non causæ talis rei. Atqui concursus simultaneus est cooperatio Dei cum voluntate, ergò per concursum simultaneum nulla tribuitur prærogativa Deo ut authori voluntatis. De motione etiam morali idem evidentiùs constat; siquidem & Angelus quamvis

## ARTICULUS QUARTUS.

*Utrùm nedum de possibili, sed etiam de facto Deus præmoveat creaturas ad omnes, & singulas actiones; ita ut sine tali præmotione nulla causa secunda agat.*

HIc cardo difficultatis vertitur; an scilicèt creaturæ ita Dei præmotione indigeant, ut sine illa nunquam operentur.

Negant Molina, & ejus asseclæ; sententia verò affirmativa est omnium, qui Molinam precessere, si tamen paucos excipias, qui Durandum, & alias opiniones omninò improbabiles secuti sunt; quam etiam aliam tenere potuerunt nondum propalata inter Catholicos Molinæ sententia; præcipuè cum Suarez dicat non posse explicari concordiam Divinæ Providentiæ cum libertate humana sine Molinæ invento, aut Thomistarum præmotione. Hanc sententiam tenent Thomistæ omnes cum utroque gratiæ Doctore DD. Augustino, & Thoma. Tenent primas Theologi, & Philosophi, quorum catalogum texere longius esset, tenent præcipuæ Orbis Academiæ, Salinacensis, Donamensis, Duacensis, &c. Tenent præcipui Religionum Ordines, & demum omnes, qui sincerè profitentur se Divum Thomam sequi, physicam præmotionem ut Scholæ Thomisticæ tesseram agnoscunt. Accedunt quoque primates Societatis, ut Salmeronius. Toletus, Bellarminus, Parerius, Azorius Cosmas, Alamannius, Henriquez, &c. quorum testimonia videri possunt apud R. P. Gonet. 2. disput. 6. art. 2. §. 5.

Immò

Immò nuper anno 1654. quidam Jesuita in Universitate Viennensi publicè defendit, *Iterum iterumque esse possibilem qualitatem, quæ ex essentia sua physica, & reali infallibilem consensum induceret; salva libertate*, ut refert Caramuel lib. 1. Theologiæ fundamentalis capit. 2. nota 4. & plures, quos educatio implicuerat opinioni contrariæ, ubi Div. Augustinum, & Div. Thomam, eorumque invictissima fundamenta paulò accuratiùs examinarunt, sapientiores facti, illam ejurarunt, ut referunt Salmanticenses. Secutus ergò saniorem, & majorem partem.

Dico: Deus non solùm dedit, & conservat virtutes activas causarum secundarum, & simultaneè cum illis concurrit, sed etiam eas ad agendum applicat, applicatione prævia, & physica, quæ rectè *præmotio*, seu *predeterminatio physica* nuncupatur.

Explicatur magis hæc conclusio, in qua tota difficultatis moles incumbit. Dicimus ergò Deum velut primum, & universalem omnium motorem applicare physicè, & præviè omnes causas secundas ad agendum, ita ut sicuti in ratione primi entis influit continuò rebus omnibus ipsum *esse*, quod est ultima actualitas in linea entis, idque per influxum prævium, & physicum, utpotè qui causat ipsam rerum existentiam, sicut probat D. Dhomas 1. parte quæst. 104. art. 1. Ita quoque in ratione primæ causæ cæteris omnibus influit ipsum *agere*, quod est ultima actualitas in linea operandi, activè applicando virtutes operativas ad agendum juxta cujusque naturam, & conditionem. Undè D. Thomas Opusc. 2. cap. 147. peregregiè, inquit, *Quod sicut motus cordis, qui est anima in corpus, est vita*

non sit author voluntatis, potest tamen eam moraliter movere; immò sæpè per nostram malitiam motiones morales, quibus diabolus nos movet tentando, sunt efficaciores, quam motiones morales, quibus Deus nos movet, ut plurimum enim homines faciliùs credunt diabolo tentanti, quam Deo bona suadenti, ergò ex illa motione nulla tribuitur prærogativa Deo, ut authori voluntatis.

Respondebis secundò, Deum posse quidem movere voluntatem ad volendum, etiam physicè, & prævie, ut volunt Thomistæ; sed tunc voluntas nostra non remaneret libera.

Sed contrà impugnatur hæc responsio, primò quidem urgendo authoritates relatas. Nàm scriptura, D. Augustinus, & D. Thomas agnoscunt etiam voluntatem liberam sub illa motione efficacissima. Scriptura quidem, quia illi de quibus Deus dicebat, se facturuum ut in suis præceptis ambularent, sine dubio liberè in illis erant ambulaturi, alias enim nihil metuissent: Augustinus etiam sive dicat Deum malam voluntatem convertere in bonam, sive corda hominum inclinare, semper loquitur respectu operum bonorum, & meritorum, opus autem nec bonum est, nec meritorium, nisi sit liberum. Et tandem D. Thomas expresè in hoc reponit efficaciam divinæ voluntatis ad movendos homines, quod possit non solùm facere ut faciamus, sed etiam ut liberè faciamus, idest, ut cum motione divina quantumvis efficaci libertatem conservemus: ergò Deus movendo nos physica illa applicatione, non lædit libertatem.

Secundò impugnatur, quia Deus est dominus, & author voluntatis, etiam reduplicativè ut libera est, id est sine præjuditio libertatis; ergò

gò potest eam activè applicare ad actum etiam ut liberum. Sed falluntur hac in parte adversarii, quod concipiant Dei motionem ad modum cujusdam virtutis è diametro oppositæ voluntati, & contra ipsam militantis; quam renuentem fortior vincat, liget, & ut placuerit etiam repugnantem trahat non secus, ac victor victum. Cum tamen illa sit quædam efficacissima quidem, sed blandissima vis omnibus cordis nostri fibris sese lenissimè insinuans, & à fine ad finem fortitèr quidem, sed suavitèr attingens, ut ait Scriptura. Undè applicat intellectum ad cogitandum, ac deliberandum, & voluntatem ad eligendum conformiter ad dictamen intellectus, in quo ratio libertatis consistit: sicque per nos ipsos liberrimè agentes exequitur quidquid ipsa destinaverit, ut non semel annotat D. August.

Addi posset pro confirmanda conclusione vulgatissima quidem, sed efficacissima hac in parte ratio. Nàm Deus potest quidquid non implicat contradictionem: Atqui non implicat contradictionem, quod Deus activè prævièque applicet voluntatem ad liberè volendum; ergò id potest. Major patet: Minor verò eo constat, quod non satis appareat hæc implicantia. Quod enim adversarii objicere solent, actum voluntatis sub illa motione fore liberum, abundè solvetur art. 6. & 7. interimque ex eo confutari potest, quod non sit contra rationem causæ liberæ creatæ, ut inclinetur ad suum actum ab authore totius libertatis, dependeatque à suo Creatore ut ab applicante, ut millies repetit D. Thom. ergò liberè agit etiam sub Motione, & applicatione Dei, proindeque actus ejus remanet perfectè liber.

non sit author voluntatis, potest tamen eam moraliter movere; immò sæpè per nostram malitiam motiones morales, quibus diabolus nos movet tentando, sunt efficaciores, quam motiones morales, quibus Deus nos movet, ut plurimum enim homines faciliùs credunt diabolo tentanti, quam Deo bona suadenti, ergò ex illa motione nulla tribuitur prærogativa Deo, ut authori voluntatis.

Respondebis secundò, Deum posse quidem movere voluntatem ad volendum, etiam physicè, & præviè, ut volunt Thomistæ; sed tunc voluntas nostra non remaneret libera.

Sed contrà impugnatur hæc responsio, primò quidem urgendo authoritates relatas. Nàm scriptura, D. Augustinus, & D. Thomas agnoscunt etiam voluntatem liberam sub illa motione efficacissima. Scriptura quidem, quia illi de quibus Deus dicebat, se facturuum ut in suis præceptis ambularent, sine dubio liberè in illis erant ambulaturi, alias enim nihil metuissent: Augustinus etiam sive dicat Deum malam voluntatem convertere in bonam, sive corda hominum inclinare, semper loquitur respectu operum bonorum, & meritorum, opus autem nec bonum est, nec meritorium, nisi sit liberum. Et tandem D. Thomas expresè in hoc reponit efficaciam divinæ voluntatis ad movendos homines, quod possit non solùm facere ut faciamus, sed etiam ut liberè faciamus, idest, ut cum motione divina quantumvis efficaci libertatem conservemus: ergò Deus movendo nos physica illa applicatione, non lædit libertatem.

Secundò impugnatur, quia Deus est dominus, & author voluntatis, etiam reduplicativè ut libera est, id est sine præjuditio libertatis; ergò

gò poteſt eam activè applicare ad actum etiam ut liberum. Sed falluntur hac in parte adverſarii, quod concipiant Dei motionem ad modum cujuſdam virtutis è diametro oppoſitæ voluntati, & contra ipſam militantis; quam renuentem fortior vincat, liget, & ut placuerit etiam repugnantem trahat non ſecus, ac victor victum. Cum tamen illa ſit quædam efficaciſſima quidem, ſed blandiſſima vis omnibus cordis noſtri fibris ſeſe leniſſimè inſinuans, & à fine ad finem fortitèr quidem, ſed ſuavitèr attingens, ut ait Scriptura. Undè applicat intellectum ad cogitandum, ac deliberandum, & voluntatem ad eligendum conformiter ad dictamen intellectus, in quo ratio libertatis conſiſtit: ſicque per nos ipſos liberrimè agentes exequitur quidquid ipſa deſtinaverit, ut non ſemel annotat D. Auguſt.

Addi poſſet pro confirmanda concluſione vulgatiſſima quidem, ſed efficaciſſima hac in parte ratio. Nàm Deus poteſt quidquid non implicat contradictionem: Atqui non implicat contradictionem, quod Deus activè prævièque applicet voluntatem ad liberè volendum; ergò id poteſt. Major patet: Minor verò eo conſtat, quod non ſatis appareat hæc implicantia. Quod enim adverſarii objicere ſolent, actum voluntatis ſub illa motione fore liberum, abundè ſolvetur art. 6. & 7. interimque ex eo confutari poteſt, quod non ſit contra rationem cauſæ liberæ creatæ, ut inclinetur ad ſuum actum ab authore totius libertatis, dependeatque à ſuo Creatore ut ab applicante, ut millies repetit D. Thom. ergò liberè agit etiam ſub Motione, & applicatione Dei, proindeque actus ejus remanet perfectè liber.

non sit author voluntatis, potest tamen eam moraliter movere; immò sæpè per nostram malitiam motiones morales, quibus diabolus nos movet tentando, sunt efficaciores, quam motiones morales, quibus Deus nos movet, ut plurimum enim homines faciliùs credunt diabolo tentanti, quam Deo bona suadenti, ergò ex illa motione nulla tribuitur prærogativa Deo, ut authori voluntatis.

Respondebis secundò, Deum posse quidem movere voluntatem ad volendum, etiam physicè, & præviè, ut volunt Thomistæ; sed tunc voluntas nostra non remaneret libera.

Sed contrà impugnatur hæc responsio, primò quidem urgendo authoritates relatas. Nàm scriptura, D. Augustinus, & D. Thomas agnoscunt etiam voluntatem liberam sub illa motione efficacissima. Scriptura quidem, quia illi de quibus Deus dicebat, se facturuum ut in suis præceptis ambularent, sine dubio liberè in illis erant ambulaturi, alias enim nihil metuissent: Augustinus etiam sive dicat Deum malam voluntatem convertere in bonam, sive corda hominum inclinare, semper loquitur respectu operum bonorum, & meritorum, opus autem nec bonum est, nec meritorium, nisi sit liberum. Et tandem D. Thomas expresè in hoc reponit efficaciam divinæ voluntatis ad movendos homines, quod possit non solùm facere ut faciamus, sed etiam ut liberè faciamus, idest, ut cum motione divina quantumvis efficaci libertatem conservemus: ergò Deus movendo nos physica illa applicatione, non lædit libertatem.

Secundò impugnatur, quia Deus est dominus, & author voluntatis, etiam reduplicativè ut libera est, id est sine præjudicio libertatis; ergò

gò potest eam activè applicare ad actum etiam ut liberum. Sed falluntur hac in parte adversarii, quod concipiant Dei motionem ad modum cujusdam virtutis è diametro oppositæ voluntati, & contra ipsam militantis; quam renuentem fortior vincat, liget, & ut placuerit etiam repugnantem trahat non secus, ac victor victum. Cum tamen illa sit quædam efficacissima quidem, sed blandissima vis omnibus cordis nostri fibris sese lenissimè insinuans, & à fine ad finem fortitèr quidem, sed suavitèr attingens, ut ait Scriptura. Undè applicat intellectum ad cogitandum, ac deliberandum, & voluntatem ad eligendum conformiter ad dictamen intellectus, in quo ratio libertatis consistit: sicque per nos ipsos liberrimè agentes exequitur quidquid ipsa destinaverit, ut non semel annotat D. August.

Addi posset pro confirmanda conclusione vulgatissima quidem, sed efficacissima hac in parte ratio. Nàm Deus potest quidquid non implicat contradictionem: Atqui non implicat contradictionem, quod Deus activè prævièque applicet voluntatem ad liberè volendum; ergò id potest. Major patet: Minor verò eo constat, quod non satis appareat hæc implicantia. Quod enim adversarii objicere solent, actum voluntatis sub illa motione fore liberum, abundè solvetur art. 6. & 7. interimque ex eo confutari potest, quod non sit contra rationem causæ liberæ creatæ, ut inclinetur ad suum actum ab authore totius libertatis, dependeatque à suo Creatore ut ab applicante, ut millies repetit D. Thom. ergò liberè agit etiam sub Motione, & applicatione Dei, proindeque actus ejus remanet perfectè liber.

non sit author voluntatis, potest tamen eam moraliter movere; immò sæpè per nostram malitiam motiones morales, quibus diabolus nos movet tentando, sunt efficaciores, quam motiones morales, quibus Deus nos movet, ut plurimum enim homines faciliùs credunt diabolo tentanti, quam Deo bona suadenti, ergò ex illa motione nulla tribuitur prærogativa Deo, ut authori voluntatis.

Respondebis secundò, Deum posse quidem movere voluntatem ad volendum, etiam physicè, & præviè, ut volunt Thomistæ; sed tunc voluntas nostra non remaneret libera.

Sed contrà impugnatur hæc responsio, primò quidem urgendo authoritates relatas. Nàm scriptura, D. Augustinus, & D. Thomas agnoscunt etiam voluntatem liberam sub illa motione efficacissima. Scriptura quidem, quia illi de quibus Deus dicebat, se facturuum ut in suis præceptis ambularent, sine dubio liberè in illis erant ambulaturi, alias enim nihil metuissent: Augustinus etiam sive dicat Deum malam voluntatem convertere in bonam, sive corda hominum inclinare, semper loquitur respectu operum bonorum, & meritorum, opus autem nec bonum est, nec meritorium, nisi sit liberum. Et tandem D. Thomas expresse in hoc reponit efficaciam divinæ voluntatis ad movendos homines, quod possit non solùm facere ut faciamus, sed etiam ut liberè faciamus, idest, ut cum motione divina quantumvis efficaci libertatem conservemus: ergò Deus movendo nos physica illa applicatione, non lædit libertatem.

Secundò impugnatur, quia Deus est dominus, & author voluntatis, etiam reduplicativè ut libera est, id est sine præjuditio libertatis; ergò

gò potest eam activè applicare ad actum etiam ut liberum. Sed falluntur hac in parte adversarii, quod concipiant Dei motionem ad modum cujusdam virtutis è diametro oppositæ voluntati, & contra ipsam militantis; quam renuentem fortior vincat, liget, & ut placuerit etiam repugnantem trahat non secus, ac victor victum. Cum tamen illa sit quædam efficacissima quidem, sed blandissima vis omnibus cordis nostri fibris sese lenissimè insinuans, & à fine ad finem fortitèr quidem, sed suavitèr attingens, ut ait Scriptura. Undè applicat intellectum ad cogitandum, ac deliberandum, & voluntatem ad eligendum conformiter ad dictamen intellectus, in quo ratio libertatis consistit: sicque per nos ipsos liberrimè agentes exequitur quidquid ipsa destinaverit, ut non semel annotat D. August.

Addi posset pro confirmanda conclusione vulgatissima quidem, sed efficacissima hac in parte ratio. Nàm Deus potest quidquid non implicat contradictionem: Atqui non implicat contradictionem, quod Deus activè prævièque applicet voluntatem ad liberè volendum; ergò id potest. Major patet: Minor verò eo constat, quod non satis appareat hæc implicantia. Quod enim adversarii objicere solent, actum voluntatis sub illa motione fore liberum, abundè solvetur art. 6. & 7. interimque ex eo confutari potest, quod non sit contra rationem causæ liberæ creatæ, ut inclinetur ad suum actum ab authore totius libertatis, dependeatque à suo Creatore ut ab applicante, ut millies repetit D. Thom. ergò liberè agit etiam sub Motione, & applicatione Dei, proindeque actus ejus remanet perfectè liber.

## ARTICULUS QUARTUS.

*Utrùm nedum de possibili, sed etiam de facto Deus præmoveat creaturas ad omnes, & singulas actiones; ita ut sine tali præmotione nulla causa secunda agat.*

HIc cardo difficultatis vertitur; an scilicèt creaturæ ita Dei præmotione indigeant, ut sine illa nunquam operentur.

Negant Molina, & ejus asseclæ; sententia verò affirmativa est omnium, qui Molinam præcessere, si tamen paucos excipias, qui Durandum, & alias opiniones omninò improbabiles secuti sunt; quam etiam aliam tenere potuerunt nondum propalata inter Catholicos Molinæ sententia; præcipuè cum Suarez dicat non posse explicari concordiam Divinæ Providentiæ cum libertate humana sine Molinæ invento, aut Thomistarum præmotione. Hanc sententiam tenent Thomistæ omnes cum utroque gratiæ Doctore DD. Augustino, & Thoma. Tenent primas Theologi, & Philosophi, quorum catalogum texere longius esset, tenent præcipuæ Orbis Academiæ, Salinacensis, Donamensis, Duacensis, &c. Tenent præcipui Religionum Ordines, & demum omnes, qui sincerè profitentur se Divum Thomam sequi, physicam præmotionem ut Scholæ Thomisticæ tesseram agnoscunt. Accedunt quoque primates Societatis, ut Salmeronius. Toletus, Bellarminus, Parerius, Azorius Cosmas, Alamannius, Henriquez, &c. quorum testimonia videri possunt apud R. P. Gonet. 2. disput. 6. art. 2. §. 5.

Immò

Immò nuper anno 1654. quidam Jesuita in Universitate Viennensi publicè defendit, *Iterum iterumque esse possibilem qualitatem, quæ ex essentia sua physica, & reali infallibilem consensum induceret; salva libertate*, ut refert Caramuel lib. 1. Theologiæ fundamentalis capit. 1. nota 4. & plures, quos educatio implicuerat opinioni contrariæ, ubi Div. Augustinum, & Div. Thomam, eorumque invictissima fundamenta paulò accuratiùs examinarunt, sapientiores facti, illam ejurarunt, ut referunt Salmanticenses. Secutus ergò saniorem, & majorem partem.

Dico: Deus non solùm dedit, & conservat virtutes activas causarum secundarum, & simultaneè cum illis concurrit, sed etiam eas ad agendum applicat, applicatione prævia, & physica, quæ rectè *præmotio*, seu *predeterminatio physica* nuncupatur.

Explicatur magis hæc conclusio, in qua tota difficultatis moles incumbit. Dicimus ergò Deum veluti primum, & universalem omnium motorem applicare physicè, & prævié omnes causas secundas ad agendum, ita ut sicuti in ratione primi entis influit continuò rebus omnibus ipsum *esse*, quod est ultima actualitas in linea entis, idque per influxum prævium, & physicum, utpotè qui causat ipsam rerum existentiam, sicut probat D. Dhomas 1. parte quæst. 104. art. 1. Ita quoque in ratione primæ causæ cæteris omnibus influit ipsum *agere*, quod est ultima actualitas in linea operandi, activè applicando virtutes operativas ad agendum juxta cujusque naturam, & conditionem. Undè D. Thomas Opusc. 2. cap. 147. peregregiè, inquit, *Quod sicut motus cordis, qui est anima in corpus, est vita*

*corporis, ita motus, quo universum movetur à Deo est quasi vita universi*, ideòque ob id dicitur Deus omnium Vivificator, Motor, Gubernator, & Rector. Hunc igitur influxum, hanc applicationem, qua Deus reddit causas secundas in actu secundo agentes, qua virtutes activas transfert ab otio ad exercitium, qua omnibus ultimam actualitatem influit, vocamus *præmotionem*. Sic explicata conclusione.

In primis quantùm ad priores partes, scilicèt Deum dedisse, & conservare omnes virtutes activas, est de fide, & suprà demonstrata est cùm ostendimus Deum esse primum principium omnium rerum. Quod etiam simultaneè concurrat cum causis secundis modo conceditur ab omnibus, & abundè probatum, ac declaratum fuit supra art. 2.

Ultima verò, & præcipua pars, scilicèt Deum ipsas virtutes activas activè applicare per præmotionem probanda nobis est omni argumentorum genere per decem Paragraphos. In quorum primò probabitur authoritate Scripturæ. In secundo ex Conciliis. In tertio ex Ecclesiæ præcibus, & communi fidelium consensu. In quarto ex Patribus. In quinto ex antiquis Philosophis. In sexto ex Augustino. In septimo ex Div. Thoma. In octavo rationibus. In nono exemplis. In decimo inconvenientibus.

§. I.

## §. I.

### *Probatur præmotio authoritate Scripturæ.*

INculcat sæpè nobis Scriptura supremum dominium, efficacissimam potestatem, & infallibilem illam motionem, qua Deus omnia sibi subjicit, etiam corda hominum, quæ immutat, & transfert ab uno affectu ad alium, & applicat prout placuerit, applicatione, inquam cui nihil resistit. Unde in libr. Hester dicitur, *Dominus Rex Omnipotens, in cujus ditione cuncta sunt posita, ita ut non sit, qui possit resistere voluntati ejus.* Sed hæc omnia nihil aliud sonant nisi ipsissimam Thomistarum præmotionem; nam concursus simultaneus est de se indifferens, & magis expectat quam det applicationem agendi, juxta adversarios. Motiones verò morales sunt ex natura sua inefficaces; ergo juxta Scripturam admittenda est physica præmotio. Loca omnia prosequi longius esset, hìc solùm quædam expendemus.

Illustris præcipuè locus est Isajæ 10. Ubi Deus asserit se movisse cor Sennacherib Regis Assyriorum, veluti artifex suam securim, & manus baculum movet. Undè vocat eum, *Virgam furoris sui, & baculum:* ejusque superbiam inculpans ait, *Num quid gloriabitur securis, contra eum, qui secat in ea, aut exaltabitur serra contra eum, à quo trahitur? quomodo si elevetur virga contra elevantem se, & exaltetur baculus qui utique lignum est.* Qua expressione clariori po-

tuisset Scriptura physicam præmotionem nobis explicare, & dependentia creatarum causarum à Deo Creatore? Neque dici potest hic intelligi motionem moralem; nam hæc responsio destruit textum. Si enim. Deus movit solùm moralitèr; ergò non sicut artifex securim, sed sicut spes prædæ movet militem, & minister Regem, consiliator eum, cui dant consilium.

Expressus est etiam locus Prov.41. ubi dicitur: *Sicut divisiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini est, quocumque voluerit inclinabit illud.* Vides dominium Dei supra corda regum hic luculentèr expressum per dominium, quod habet agricola supra aquas, quarum rivulos per agrum sine violentia derivat; eas vel coercendo, vel impellendo; prout placet; ita Deus habet in manu sua corda hominum quæ vel cohibere, vel inclinare potest, sicut vult, absque ulla resistentia. Undè meritò August. de correp. & gra. cap. 14. inculcat, *Deum de ipsis hominum voluntatibus, quod vult facere* Hoc dominio usus est Deus, dum irati Regis Assueri cor transtulit ab indignatione ad mansuetudinem, ut legitur in lib. Hester cap. 13. & notat ac ponderat Augustinus l. 2. contra duas Epistulas Pelagianorum, cap. 20. Utitur etiam quotidie, dum non solùm suadet interiùs inspirando, sed etiam *immutat cor principium populi terræ*, ut dicitur Job. 12. cujus exemplum habetur in Saule, *Cui Deus immutavit cor aliud*, ut dicitur 1. Reg. cap. 10. Neque tantùm principium, sed etiam omnium hominum, quorum corda applicat ad se, ut dicitur Jeremiæ 3. *Applicabo, & accedens ad me.* Undè Jeremiæ 31. introducitur populus Dei dicens, converte me, & convertar; quia tu Dominus

minus Deus meus; ut indicetur motum cordis humani à Deo incipere.

Accedit quoque celebris D. Paulus authoritas Roman. dicentis de bonis operibus: *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*, qui, ut idem Apostolus dicit Philip. 2. *Operatur in nobis velle perficere.* Quæ verba intelligi non possunt de motio ne morali, cùm illam nihil operetur, sed solùm ad operandum invitet: immò totam efficaciam suam mutuetur à voluntate consentiente; ergò si solùm Deus moveret nos motione morali, bonum opus non esset propriè Dei moventis, sed voluntatis consentientis, & vocem Dei audientis. Neque etiam intelligi possunt de concursu simultaneo, ut enim arguit D. Augustinus in Enchiridio, cap. 12. *Si ideo dictum est, Non est volentis hominis sed miserentis Dei, quia voluntas hominis id sola non implet*, (idest, quia fit ex concursu simultaneo Dei, & hominis) *cur non è contrario rectè dicitur. Non est miserentis, Dei, sed volentis hominis, quia id misericordia Dei sola non implet?* Ubi funditus evertit sententiam adversariorum per solum concursum simultaneum explicantium activam Dei motionem: & postea concludit, *Restat ut totum sit Dei, qui voluntatem hominis preparat, & præparatam adiuvat*: idest, non solùm cooperatur voluntati agenti, sed etiam applicat voluntatem ad agendum.

Mitto cætera loca, ut dum Scriptura dicit, *Deum operari omnia in omnibus*; ergo etiam operatur ipsum influxum, ac cooperationem creaturæ, idque præviè; nàm, ut infrà dicemus, per quod Deus operatur influxum creaturæ, debet priùs esse; saltem natura, quàm influxus creaturæ. Non autem dicit, Deum, operari om-

omnia *cum omnibus* sed *in omnibus*; ut significaret ipsa opera creaturæ non esse ab illa nisi per Deum applicata. Similitèr Christus Joan. 6. dicit nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum; traxerit, quam, *indeclinabiliter*, & *inseparabiliter*, ac *occultissima*, simul & *efficacissima virtute*, ut non semel inculcat D. Augustinus. Quæ verba sancti Doctoris sic accipienda sunt, non quasi Deus necessitet voluntatem, sed quia virtus Dei habet in sua manu omnes voluntatis motus, ita ut non solùm eam applicet ad id, quod vult: sed etiam omnes resistendi motus suspendat; sicque facit non solùm ut creatura velit, sed etiam ut sine ulla resistendi cogitatione velit cum summa libertate & totius inclinationis suæ consensu. Hinc est quòd Christus Matthæi 10. præcipit nihil à creaturis timendum esse, quia ne passer quidem cadit sine Patre nostro cœlesti: idest ne minima quidem mutatio in rebus contingit, quam Deus non disponat, ac veluti primus motor efficiat. Quę omnia, & infinita alia evidentèr persuadent. Deum esse primum motorem omnium motuum qùi cernuntur in creaturis tam liberis, quàm necessariis, non solùm per motiones illas inefficaces, & morales, quæ non modò non sunt ineluctabiles, sed etiam ut plurimùm sunt inutiles. Neque per concursum dumtaxat simultaneum, qui nihil ponit in causis secundis, neque facit ut agant, sed solûm ipsis agentibus cooperatur, quique sicuti motio moralis non dat, sed expectat cooperationem creaturæ, sed per illam applicationem, qua Deus disponit de virtutibus omnium creaturarum eas movendo, vel suspendendo, prout placet.

§. II.

## §. II.

### *Probatur præmotio authoritate Concilii Tridentini.*

PLures authoritates variorum Conciliorum referri solent pro præmotione, quas tamen omittere brevitas cogit, ut unicam Concilii Tridentini accuratiùs expendamus. In sacra ergò illo Synodo die 13. Januarii anno 1547. Sessione 5. Can. 4. contra Lutherum, & Calvinum definitum est, *liberum arbitrium motum, & excitatum à Deo cooperari divinæ motioni, & posse dissentire, si velit*: id est, retinere sub divina motione potestatem ad oppositum. Contendo ibi traditam esse ipsissimam præmotionem Thomistarum, & simul declaratum esse illam non auferre libertatem, seu potentiam ad oppositum; quæ sunt duo capita sententiæ Thomisticæ nempe dari præmotionem physicam, & tamen illam relinquere potentiam ad oppositum, nec proinde præjudicare libertati. Sic igitur argumentor.

Concilium admisit illam motionem, cum definit voluntatem humanam cooperari, & cum illa retinere potentiam ad dissensum. Atqui Concilium ibi definit voluntatem cooperari præmotioni physicæ, & cum illa retinere potentiam ad dissensum; ergo ibi Concilium admittit præmotionem physicam. Major patet; Nàm quod non est non habet proprietatem; unde motioni, quæ non datur, non possumus cooperari, nec dici cum illa retinere potentiam ad oppositum. Minor probatur: Concilium ista dicit loquendo de illa motio-

tio-

tione, cui Calvinus, & Lutherus dicebant nos non cooperari, & cum illa non retinere potentiam ad dissentiendum: Atqui hæc est ipsa præmotio physica; ergò Concilium ibi loquitur de præmotione physica. Minor est adversariorum, qui Thomistis objiciunt eos docere Calvini, & Lutheri motionem, quamvis nunc adeò inepta recriminatione parciùs uti soleant. Major verò probatur: Nàm Concilium ibi agit contra Calvinum, & Lutherum, quorum doctrinæ opponit contradictorium decretum; ergò debet loqui de eadem motione, de qua loquuntur Calvinus, & Lutherus, alias nihil directè, & contradictoriè decideret contra ipsos. Undè veluti si Titius contenderet vineam sibi injustè usurpatam à Sempronio, & judex defineret, domum esse restituendam, nihil directè ad litem faceret, quia lis non est de domo, sed de vinea. Ità paritèr si hæreticus intendit creaturam non cooperari præmotioni physicæ, & cum illa non retinere potentiam ad dissensum, & Concilium definiat de alia motione, scilicet de morali, aut simultanea, profectò nihil definit contradictoriè, sed adhuc definiendum restat, an motio illa, de qua loquitur hæreticus, auferat potentiam dissentiendi.

Hic autem duo breviter observanda sunt quæ adhuc majus robur afferent argumento. Primò sapientissimos Concilii Patres optimè novisse, quòd Calvinus admitebat motionem præviam, & physicam, quam præterea dicebat tollere libertatem, & ita voluntatem absorbere, ut nihil ipsi relinqueret determinandum, & tamen non reprehendunt Calvinum, quòd talem motionem poneret, sed quòd illam doceret tollere libertatem, & nihil agendum relinqueret

ret voluntati. Ergò ſupponunt PP. dari illam motionem, de qua loquendo condemnant characteres illos, quos illi Calvinus affingebat, ſcilicèt eam eſſe libertatis interfectricem, & nullum ſe determinandi locum relinquere voluntati.

Secundò notandum eſt, Patres illos, qui decretum iſtud formaverunt, præmotionem phyſicam in ſuis ſcriptis reliquiſſe. In primis enim Cornelius Muſſus Epiſcopus Ordinis Minorum, qui ejuſmodi decretum diſpoſuit, eam docuit lib. 2. de divina Hiſtoria c. 10. cujus authoritas cùm ſit maximi momenti ad penetrandam Concilii mentem idcircò placet ejus verba hìc attexere: *Moventur*, inquit, *à Deo omnia tanquam à primo movente, quod niſi moveat prius, neceſſe eſt, quod nihil omninò moveat in rerum natura.* Pro ea etiam referuntur Cardinalis Seripandus ex Ordine Div. Auguſtini ſuper cap. 8. Epiſt. ad Dom. Joannes Antonius Delphinus è Caſali majori Ordinis Minorum Epiſcopus libr. 4. de libero arbitr. Andreas Vega Ordinis Minorum quæſt. 11. de juſtificatione, & lib. 6. ſupra Tridentin. c. 6ap. ubi vocat præmotionem, *ignotam divinè virtutis applicationem, & voluntatis noſtræ mirificam inflexionem, & inclinationem:* Citatur etiam Salmeronius ex primis ſanctiſſimi Patriarchæ Ignatii Sociis, diſputat. 10. in Epiſtol. Rom. ubi etiam utitur nomine, *firmè, atque invincibilis præ determinationis.* Idque ut mittam quam plures alios, tum præcipuè omnes Ordinis noſtri Patres, qui numeroſiſſimi Concilio Tridentino interfuerunt, recenſenturque viginti tres inter Prælatos, novendecim inter Theologos, præter eos qui à Principibus, præcipuè à Summo Pontifice

missi

missi sunt, qui omnes Thomisticę doctrinæ principiis imbuti, non aliam aut in sacro Concilio, aut in libris à se conscriptis docere potuerunt, & quod majus est, illi iidem magna ex parte fuere, quos deinceps exorta Molina opinio adeò vehementer commovit.

Urgentius adhuc argumentum ad evincendam Concilii Tridentini mentem pro præmotione physica desumitur ex Cathechismo ejusdem concilii; Nàm illa motio est de mente Concilii Tridentini, quam tradidit in suo Cathechismo. Sed Concilium Tridentinum ipsissimam præmotionem physicam tradidit in suo Catechismo; ergò est de mente Concilii. Major est certa: nàm in Catechismo Concilii doctrina ejus continetur. Minor probatur, adducendo locum Catechismi Tridentini, in quo 1. part. de 1. Symboli artic. num. 22. sic habetur *Non solùm Deus universa, quæ sunt, providentia sua tuetur, atque administrat, verum etiam quæ moventur, aut aliquid agunt, intima virtute ad motum, atque actionem ita impellit ut quamvis causarum secundarum efficientiam non impediat, præveniat tamen, cùm ejus occultissima vis ad singula pertingat. Et quemadmodum Sapiens testatur.* Attingit è fine usque ad finem fortitèr, & disponit omnia suavitèr. *Quare ab Apostolo dictum est, cùm apud Athenienses annuntiaret Deum, quam ignorantes colebaat,* Non longè est ab unoquoque nostrum in ipso enim vivimus, movemur, & sumus. Potuissetne Thomista luculentiùs exprimere, & clarioribus coloribus depingere præmotionem physicam? Planè cæcum aut protervum esse oportet, qui non videat ipsissimam, quàm tuemur sententiam ibi apertè fuisse traditam.

Ad hunc locum triplex est solutio Adversariorum. 1. didebat Catechismum istum non esse magnæ authoritatis, eo quòd sit compositus à Patrib. Ord. Prædic. scilicèt à Leonardo Marini Archiepisc. Lancianensi, Ægidio Foscario Episc. Mutinensi, Francisco Forerio Concilii Tridentini Secretario, & approbatus à Pio V. ejusdem Ordinis.

Sed hæc solutio meritò damnata proscriptaque fuit, quam idcircò Summus Pontifex veluti Sanctæ Sedi injuriosam jussit ex pungi ex præfatione Delirii Jesuitæ ad lib. disquisit. Magic. Deinde advertere debuerant adversarii non solùm à Pio V. sed etiam à Gregorio XV. insigni Societat. benefactore approbatum fuisse hunc Catechismum, & ab universa Ecclesia recipi tanquàm genuinum Concilii Trident. fœtum, & interpretem. Undè relicta illa solutione, utpotè quæ pœnam magis, quàm longiorem impugnationem meretur.

Respondent secundò: ex eo loco solum inferri premotionem esse doctrinam Catholicam, non tamen articulum Fidei Modesta quidem, & verissima responsio; libentèr enim admittimus præmotionem non esse articulum Fidei, alias eam negantes essent hæretici, quod absit. Satis est quòd Ecclesia in celeberrimo illo Catechismo doctrinam fidelibus proponens, Thomisticam premotionem tanquàm Catholicam sententiam, & ad explicandam Dei Omnipotentiam omninò idoneam expenderit; Ubi obitèr nota eorum inscitiam, & malam fidem, qui dicunt præmotionem esse Alvaris, & Banesii, duorum Ordinis nostri Doctorum, qui post Concilium Tridentinum scripserunt, inventum; quibus adhuc non modò ineptiores, sed maligniores longè sunt,

qui

qui apud ignaros mussitant præmotionem physicam esse à Concilio Tridentino damnatam, & parum diversam à sententia hæreticorum. Planè dedecet viros ne dicam Catholicos, sed bonæ fidei vestigium retinentes, tam insulsis uti calumniis.

Respondent tertiò aliqui, qui amant luci meridianæ tenebras offundere. Catechismum loqui de motione morali. Sed hæc solutio ne quidem apparentiam probabilitatis habet, & facilè refutatur ex ipso textu. Loquitur enim Catechismus de motione communi omnibus agentibus: sed motio moralis, ut de se patet, non est communis omnibus agentibus, sola enim agentia libera propriè sunt capacia motionis moralis: ergò non loquitur de illa. Deindè motio moralis non pertinet ad attributum omnipotentiæ, cum homo, & Angelus possint movere moralitèr hominis voluntatem: Concilium autem ibi intendit, ostendere vim, & efficaciam divinæ Omnipotentiæ, ut patet ex articulo Symboli, occasione cujus hæc dicit; ergò non loquitur de motione morali. Demum motio moralis nec occulta est, nec activæ virtutis nomine propriè potest explicari, ergò de illa non loquitur. Adde præterea quod Catechismus loquitur de illa motione, de qua loquebatur Apostolus Act. 17. dicens, *In ea* (scilicèt Deo) *vivimus, movemur, & sumus:* Sed nemo dicit hunc locum Apostoli intelligendum esse de motione morali: ergò neque etiam de illa loquitur Catechismus Concil.



§. III.

## §. III.

### *Probatur præmotio ex Ecclesiæ partibus, & communi fidelium consensu.*

THeologi fusiùs hoc argumentum prosequuntur agendo de efficacia divinorum decretorum; potest tamen adaptari etiam præmotioni physicæ sub hac forma. Datur illa motio, quam quam Ecclesia petit à Deo: At qui Ecclesia non petit à Deo concursum simultaneum, aut solùm motionem moralem, sed etiam physicam, & præviam, quæ scilicèt activè, & efficacitèr immutet voluntatem humanam; ergò datur illa motio prævia, physica, & efficax. Probatur minor, & in primis quod Ecclesia non petat in suis præcibus concursum simultaneum, de se patet: quia talis concursus sine miraculo deesse non potest, sed omnibus etiam non orantibus præstò est. Undè sicut nemo petit à Deo; ne cœlum cadat, aut ut Sol luceat, & ignis comburat, quia hæc sine miraculo aliter esse non possunt, ita quoque nemo petit concursum simultaneum, qui sine miraculo deesse non potest. Quòd verò Ecclesia non petat etiam solas motiones morales quæ consistunt in propositione motivorum excitantium, sed etiam motionem physicam, & præviam, intrinsecè, & activè immutantem corda nostra: probatur: Nàm Ecclesia petit, ut Deus rebelles nostras ad se compellat ire voluntates; ut infideles ex nolentibus credere volentes faciat. Ut applicet cor nostrum bonis operibus, ut det nobis bonam voluntatem; ut convertat, pertrahat nos ad se, ut aufe-

rat

rat cor lapideum, & det nobis cor carneum, seu docilè: ut immutet voluntates nostras, easque incliner ad bonum, &c. Sed hæc omnia fieri nequeunt à motione morali, quæ nec immutes corda, nec bonam voluntatem subministrat, nec transfert nos à malo in bonum, nec facit nos ex nolentibus volentes, &c. sed solùm suadet, invitat, & allicit: ergò præter istam motionem moralem Ecclesia petit aliam fortiorem, & victricem humanæ obstinationis, qua Deus quamvis pertinaces suavitèr quidem, sed tamen fortiter, & ineluctabilitèr nos trahit, & applicat ad se, corda nostra immutando, & faciendo, ut ea nobis placeant, quæ antea displicebant, & ut liberrimè velimus, quæ antea pertinaciter recusabamus.

Confirmatur primò ex promissionibus divinis. Sæpè enim Deus promittit amicis suis futura opera hominum, v. gr. promisit Abrahæ conversionem gentium: ut autem arguit Div. Augustinus. Deus promittit, ea quæ ipse facturus est; absurdum enim est dicere, Deum promittere, & homines Dei promissa adimplere; ergò Deus ipse facit ipsam conversionem hominum, non solùm quia persuadet, ut convertantur, (hoc enim non est propriè facere, sed ad faciendum invitare,) sed quia interius corda hominum immutat, ea inclinando per physicam præmotionem à malo in bonum.

Confirmatur secundò ex ipso consensu fidelium, qui dum aliquid boni egere, totum illud Deo veluti primò authori cor nostrum applicanti attribuunt, Immò suam cooperationem fatentur esse munus divinæ Bonitatis: ergò ne falsa sit pia ista confessio, nitendum est Deum non modo suasorem esse bonorum operum in quantum

tum movet moralitèr, nec solùm cooperatorem in quantùm simultanee concurrit: sed etiam authorem, inquantùm activè movet interius, & applicat corda nostra, Undè ipsi adversarii sententiam illam, quam in disputationibus adeò acriter impugnant, reipsa quotidiè ad aras; piè sincereque profitentur.

## §. IV.

### *Probatur præmotio ex partibus.*

NOmine *Præmotionis*, ut jam dictum, est; intelligemus motionem omnium causarum, ut ita dicam, vivificatricem veluti vitalem impulsum, quo Deus causis secundis ultimam agendi actualitatem influit, easque efficacissimè applicat. Hanc motionem docuerunt Patres, dum sæpius asserunt causas secundas non agere nisi motas, & applicatas à Deo rerum omnium motore, ac prædeterminatore: sic enim cum vocat Dionysius 5. de divin. nominibus; dum voluntatem Dei asserit *esse rerum omnium prædeterminativam*, & proindè nostrarum quoque voluntatum undè eodem capite, de Deo, inquit, *Principium unum est*, *ex quo est ipsum esse*, *& omnis virtus*, *omnis habitus omnis actus*, *& omnis motus*: & sæpè repetit *Deum omnia*, quæ agunt *movere*. Div. Ambrosius lib. de dignitate hominis cap. 2. *Deus*, inquit, *unus est omnia vivificans movens*, *& gubernans*, *sicut anima in corpore ubi que tota viget*, *vivificans illud*, *movens*, *& gubernans*: Ubi explicat modum, quo Deus creaturas movet exemplo animæ: quam imitatus D. Tho. 1. 2. quæst. 18. art. 8. ad 1. art. *sicut Deus movet mundum*, *ita & anima corpus*:

Ger-

Certum eſt autem animam etiam phyſicè ; & prævïè membra induere. Et D. Baſilius conſtitutionum cap. 1. *Deus* inquit, *naturæ Dominus eſt, & alitèr quam ille promiſit, res cadere non poteſt, omnium enim potens eſt, & arbitratu ſuo cuncta commutat* ; Undè Epiphanius vocat Deum, *totum moventem, & efficientem*. Gregorius etiam in Mor. ait, *quæ creatæ ſunt intantum moventur inquantum occulto Dei inſtinctu diſponuntur*, ubi loquitur de inſtinctu communi omnibus creaturis, qui ſine dubio non eſt moralis, ſed phyſicus. Et Bernardus libro de Grat. & libero arbitrio, *Deus* inquit, *voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati* : Verbi duas motiones non moſto diſtinguit, ſed etiam elegantèr aptèque exprimit, unam moralem, qua Deus explicat, & proponit nobis quid ſit agendum, & aliam phyſicam, qua Deus nos applicat ad agendum. Plura alia referri poſſent ; ſed ex his ſatis conſtat Patres agnoviſſe occultam illam Dei motionem qua Deus omnia applicat ad agendum, non moralitèr, ſed phyſicè, non ſuadendo ſolùm, ſed etiam activè inclinando. Nihil autem aliud intelligunt Thomiſtæ nomine præmotionis ſeu prædeterminationis, immò ſancti Patres ſæpè uſurpant ipſum vocabulum, nàm Græcè, quo ſæpè cum Div. Paulo utuntur, nihil aliud latinè ſignificat quam *prædeterminationem*. Undè in aureo illo libello de Imitatione Chriſti. Deus vocatur *Promotor actionum* ; promotor inquàm, efficaciſſimus, *cui non eſt aliquid quod velit, aut poſſit reſiſtere*, ut dicit Boetius 3. de Conſolat.

§. V.

## §. V.

### *Probatur præmotio authoritate Philosophorum.*

TRia ſunt veterum Philoſophorum axiomata, *cauſas ſecundas non agere niſi motas, & applicatas à cauſa prima in cujus virtute agunt, & quæ conjungit omnia agentia ſuis effectibus;* immò *ad quam cæteræ cauſæ comparantur, ut inſtrumenta ad artificem, &c.* Sed hæc axiomata ſunt ipſiſſima Thomiſtarum doctrina circa præmotionem. Ergò Philoſophi antiqui docuerunt præmotionem.

Reſpondent primò quidam ex adverſariis hæc omnia intelligenda eſſe metaphoricè, & impropriè, ita ut Deus dicatur movere, applicare, & impellere cauſas ſecundas, non quod in eis aliquid intrinſecum ponat, quo applicentur ad agendum, ſed quia ſimul cum illis agentibus concurrit.

Sed adeò frigida reſponſio ex eò facilè confutatur, quòd non explicet, ſed penitùs deſtruat veritatem horum axiomatum. Si enim Deus ſolùm adjuvat cauſas ſecundas, inquantùm cum illis extrinſecè cooperatur ad producendum eundem effectum, ſicut equus cooperatur equo ad trahendum currum, non verò inquantùm ipſas intrinſecè applicat, & immutat, ergò falſa ſunt illa philoſophorum axiomata. Deum movere, & applicare cauſas ſecundas ad agendum. Rogo enim, qua loquendi proprietate dici potuit, *Deum movere cauſam ſecundam ad agendum*, ſi nullam in illa motionem producit, eam applicare, ſi ſolùm ipſius cooperationem ex-

pectans, ei agenti cooperatur? Deindè saltem ex hac responsione habetur antiquos philosophos propriè, & sine metaphora explicatos in hac parte consentire Thomistis. Undè rejecta ista responsione.

Respondent secundò alii, & sanè longè conformius ad sua principia, hæc omnia axiomata falsa esse nec Deum activè movere, aut applicare causas secundas, quia in illis nullam motionem imprimit, qua impellantur ad agendum; sed solùm cum illis simultaneè concurrit, associando suam virtutem virtuti creaturæ, ut ex hac societate unus producatur effectus, qui sit partim Dei, partim creaturæ.

Cæterùm hæc Responsio non solùm toti derogat antiquitati, cum primates Philosophi hæc axiomata sæpissimè referant tanquàm inter eos receptissima, sed etiam D. Augustino, & Patribus D. Thomæ, immò aliis qui hęc axiomata sępissimè usurpant agendo de providentia Dei, & de dignitate primi motori, quam Deus obtinet supra universam creaturam.

Præter has communes authoritates expressus est Arist. 8. Physic. cap. 5. ubi sic habet, *primum movens movet ultimum, sed ultimum non movet primum*. Ergò agnoscit Aristoteles causas secundas moveri à prima, ut agant. Undè Deus apud eum dicitur primus Motor, eo quod omnia moveat.

Si autem respondeas, causam secundam moveri quidem à prima non tamen motione prævia.

Contra est, nàm ipse Aristoteles 4. Met. cap. 23. dicit *motionem moventis esse priorem motione mobilis ratione, & causalitate*. Ergò etiam motio primi motoris, qua moventur omnia ad agendum est prævia motio. Undè 3. Metaph. c. 3.

vocat Deum *motorem immobilem non solùm servatorem, sed etiam parentem omnium, quæ fiunt in Mundo, qui in omni voluntate, & natura operatur, quique rerum omnium merito dici possit vita*: quam expressionem secutus Divus Thom. in compendio Theologiæ cap. 147. elegantèr appellat Dei providentiam, *cor mundi*, eò quod ab illa motus omnes creaturarum tanquam à primo fonte profluant. Unde in libro de causis dicitur, *quod causæ secundæ non agunt nisi in virtute primæ*. Plato ut illud luculentiùs exprimat vocat creaturas *Instrumenta Dei*, Deumque dicit esse *animam mundi*, quòd ita accipiendum non est, quasi Deus substantialitèr informet mundum, sicut anima corpus, sed quia omnia movet, vivificat, applicat, sicuti anima vivificat, & applicat membra sui corporis. Undè Homerus dicit, *talem esse hominum voluntatem, qualem eam in die, Jupiter inducebat*, qui si per Jovem intellexit corpora cœlestia, ut quidam interpretantur, sine dubio erravit; nam corpus cęleste non dominatur voluntati humanæ: si verò intellexit primam causam, quæ apud antiquos vocabulo *Jovis* intelligi consueverat, sine dubio verissimè locutus est.

## §. VI.

### *Probatur præmotio authoritate Augustini.*

SEntentia Div. Augustini circa materiam de auxiliis Ecclesiæ doctrina est, ut constat ex Conciliis Milevitano, Carthaginensi, Arausicano, & ex pluribus summis Pontificibus Innocentio, Zosimo, Bonifacio, Hormisda, Cle-

mente VII. & Paulo V. Undè cum quæstio præmotionis sit validè affinis quæstioni de auxiliis, maximi quoque ponderis est in illa authoritas D. Augustini. Neque minus authoritas hujus sancti Patris pro nobis expressa est, quam magna: liceret enim non quædam loca, sed libros integros afferre, de Gratia Christi, de Prædestinatione, de Correptione, & Gratia, & alios ejusmodi in quibus asserit: Deum ita movere voluntates hominum, ut sine præmotione physica explicari nullo modo possit. Undè Molina ingenuè agnoscit Div. Augustinum sibi non satis favere, sed alium explicandi modum à suo alienum tenuisse, quamvis ejus asseclæ eum, ut possunt, explicare conentur.

Probatur ergò præmotio physica authoritate D. August. Ille admittit præmotionem physicam qui docet motionem de se efficacem, ineluctabilem, insuperabilem, cujus efficacia fundatur in omnipotentia Dei, & dominio, quod habet suprà nostram voluntatem, per quàm Deus agit in cordibus nostris quidquid ipse voluerit, & illa inclinat ad agendum, transfertque ab uno affectu ad alium. Sed Augustinus talem motionem perpetuò docet. Ergò admittit præmotionem physicam. Major patet: tùm quia Thomistæ nihil aliud attribuunt motioni: tùm quia concursus simultaneus non facit, ut faciamus, nec movet, & applicat ad agendum, sicut abundè suprà ostendimus motio verò moralis non est ineluctabilis, sed sæpè inutilis, cujus efficacitas non petitur ex dominio, & omnipotentia Dei, sed ex consensu creaturæ. Minor verò patet legenti Augustinum, & probatur adducendo quædam ejus loca, nàm de Grat. & libero arbitrio cap. 20. *Deus* inquit, *dominatur voluntati hominum*,

ex

ex quo principio capite sequenti infert, *agit omnipotens Deus in cordibus humanis motum voluntatis ipsorum, & operatur ad inclinandas eorum voluntates*. Et de Correptione, & Gratia c. 14. *Deus de voluntatibus hominum quod vult cum vult facit; habet enim cordium inclinandorum omnipotentissimam potestatem*. Undè libro de correptione, & gratia c.12. exclamat, *subventum esse humanæ infirmitati, ut tam insuperabiliter, & inclinabiliter traheretur*. Et de gratia, & libero arbitrio cap. 17. *Deus* inquit, *facit, ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati*. Hæc, & similia millies repetit, quæ nisi sint ipsissima præmotio, nescio quibus verbis luculentius exprimi possit.

Confirmatur tùm ex loco Div. Augustini ab Hilario relato in sententia 58. ubi sic ait, *Divina voluntas est suprema causa omnium corporalium, spiritualiumque motionum nihil enim fit visibiliter quod non de indivisibili, & intelligibili summi imperatoris aula vel jubeatur* (pro bonis) *vel permittatur* (pro malis) Tùm quia ipse Pelagius non negabat concursum simultaneum, quem videtur intellexisse per *adiutorium possibilitatis*, nec motiones morales, ut excitationes, illustrationes, instructiones, &c. ut evidenter constat ex Div. Augustino libro de Gratia Christi, & tamen ipsum, impugnabat Augustinus: ergò præter concursum simultaneum, & motionem moralem exigebat Div. Augustinus aliam motionem, quæ non daret tantum posse, nec ad agendum dumtaxat moraliter excitaret, sed voluntatem interius applicaret actioni: Tùm demùm quia omnia argumenta, quæ adversarii solent objicere Thomistis, Augustinus sibi proponit, & solvit, ut quod tolleretur liber-

tas, quòd Deus esset author mali, quod præcepta essent impossibilia, &c. Ergo August. idem tenuit, quod docent Thomistæ, idem refutavit, quod in adversariis refutant Thomistæ.

## §. VII.

### *Probatur præmotio ex D. Thoma.*

PRæmotionem esse de mente D. Thomæ fatentur ipsi adversarii, inter quos referuntur primò Molina in concordia disput. 26. referuntur etiam Conimbricenses 2. Phys. cap. 7. quæst. 13. art. 1. refertur, libellus de ratione studiorum compositus à Patribus Societatis de delectu opinionum; libellus, inquam, ille; non qui circumfertur posteriorum editionum, in quibus hoc egregium testimonium suppressum est, sed primæ editionis Romanæ, anni 1586. de quo vide R. P. Gonet. 1. 2. disput. 6. art. 2. §. v. Immò ipse Suarez agnoscit D. Thomam eam docuisse quæst. 5. de potentiam art. 7. sed, inquit, postea se retractavit, dum in Summa 1. p. qu. 105. art. 5. non dicit *Deum applicare creaturas ad agendum*, sicut dixerat in quæst. de potentia, *quasi applicare*. Mira sanè subtilitas, quæ tantum negotium ex una vocula dissyllaba perpendit: si tamen advertisset calcem articuli, reperisset Div. Thomam absolutè dixisse *Deum movere causas secundas applicando earum virtutes*. Undè evanescit fictitia illa retractatio, manetque semper D. Thomam constantissime docuisse Deum effectivè, & præviè causas secundas ad agendum applica-

plicare. Loca omnia referre longiùs esset plura videri possunt apud P. Gonet. 1. 2. disp. 6. art. 2. p. 1. 2. 3. & 4. nos solùm quædam hic expendemus.

Probatur ergò breviter præmotio ex D. Thoma. Deum creaturas physicè præmovere nihil aliud est, quàm eas ad agendum applicare, motione prævia effectiva, idest, quæ consistat non in sola repræsentatione objecti sicut moralis, sed in impulsu activo, & quæ infallibiliter consequatur effectum. Atqui D. Thomas talem motionem, & applicationem perpetuò docet; ergò docet præmotionem. Major patet: probatur minor referendo loca D. Thomæ: Nam 1. part. qu. 105. art. 5. docet Deum dedisse creaturis virtutem agendi, & eam conservare, & præterea eam ad agendum applicare; idque per motionem intrinsecam, & effectivam, nàm 1. part. qu. 106. art. 2. expresè distinguit duplicem motionem; unam per modum suadentis, seu moralem, aliam per modum agentis interius immutantis, seu physicam: & posteà subdit, quod solùs Deus movet voluntatem hoc secundo modo. Et 1. 2. quæst. 109. art. 1. & sequentibus sic ait; *Nulla natura quantumcunque ponatur perfecta, potest procedere in suum actum, nisi moveatur à Deo*; quod idem repetit supra cap. 9. ad Rom. infinitisque in locis, & quæst. 22. de veritate art. 8. & 9. dicit quod *Deus transfert voluntatem ab uno actu ad alium tam interius immutando, & in illam per modum agentis directè agendo*: idque motione aliquà infallibili; ut enim dicit quæst. 6. de malo art. 2. *Deus movet immutabiliter voluntatem propter efficaciam suæ voluntatis*. Undè ait 1. 2. quæst. 10. artic. 4. *Si Deus moveat voluntatem nostram ad aliquid, impossibile est, ut ad illud non moveatur.*

Et demùm expressissimè 3. de potentia artic. 7. tradit Deum imprimere motionem omnibus causis agentibus ipsas applicantem ad proprios effectus: qui locus etiam adeò apertus est, ut evasionem Suarez non repererit, ut suprà diximus. Hanc autem motionem esse præviam clarè docet, & probat 3. contra Gent. cap. 149. quia *motio moventis præcedit motionem mobilis ratione, & causalitate.* Undè cum Deus sit motor movens omnes causas secundas ad agendum, manifestè patet motionem divinam, qua creatura applicat præcedere cooperationem creaturarum. Adde prætereà quòd omnes rationes, quibus probare solemus præmotionam physicam, desumuntur ex Div. Thoma: omnes objectiones, quas proponere solent adversarii, sibi proponit Div. Thoma; solutiones quas illis dare consueverunt Thomistæ, dat ipse Div. Thomas, ut patebit ex infra dicendis.

Ex his omnibus patet, Div. Thomam perpetuò, & clarè docuisse Deum movere omnes causas tùm liberas tùm necessarias motione prævia, physica, seu ut ipse loquitur, *effectiva*, & infallibili: sine qua nulla natura quamvis completa potest operari. Dicere autem eum loqui de motione morali, non modo falsum, sed neque verisimile est. Nam motio moralis non est communis omnibus causis; nec effectiva, nec infallibilis, nec absolutè necessaria. Immò D. Thom. expresè distinguit duplicem hanc motionem moralem, & physicam, seu, ut ipse loquitur, *per modum suadentis, & per modum agentis*: dicitque Deum movere creaturas immò ipsam voluntatem, hac ultima motione. Quòd etiam non loquatur de cóncursu simultaneo, ex eo constat, quod talis concursus nec est infallibilis, nec præ-

prævius, nec intrinsecus ipsi causæ agenti, nec eam movet, nec eam applicat, sed solum ipsi cooperanti cooperatur. Immò Op. 1. cap. 23. expressè rejicit modum communem explicandi adversariorum, dicens; *Dupliciter aliquid dicitur cooperari alteri, uno modo quia operatur ad eumdem effectum, sed per aliam virtutem, sicut minister domino, & instrumentum artifici, à quo movetur, alio modo in quantum operatur eamdem operationem cum ipso, sicut diceretur de duobus portantibus aliquod pondus, vel de pluribus trahentibus navim quod unum alteri cooperatur. Secundum primum modum creatura potest dici cooperari Creatori secundo autem modo Creatura Creatori non cooperatur.*

Porrò quod dici posset, Divum Thomam nullibi usurpasse nomen præmotionis, & prædeterminationis, abundè solvetur solvendo objectiones.

## §. VIII.

### *Probatur præmotio rationibus.*

JUstissima causa æquis semper rationibus abundat: quæ autem justior causa esse potest, quàm quæ dominium Dei, & dependentiam causarum secundarum à prima defendit? Undè nec nobis in hac parte plures, & efficaces rationes deesse possunt, ex quibus faciliores solùm hic breviter referemus: quarum præcipuæ ex D. Thoma deprompræ sunt.

Probatur ergò primò; Nam causæ secundæ non agunt nisi activè motæ, & applicatæ à Deo, ergò Deus activè seu physicè præmovet causas secundas. Antecedens est axioma philoso-

losophicum quod Patres usurpant, quod D. Thomas millies reperit, ut Adversarii negare non possunt: nisi fortè quis carpere vellet particulam *activè*: sed preterquam quod satis liquet ex authoritatibus supra relatis eam exprimi à Div. Thoma, patet satis ex dictis motionem illam, qua Deus singula movet, non esse solùm moralem, sed physicam, & effectricem. Undè dicitur *primus motor*, eo quod omnibus motum inspiret, & omnia moveat; in quo sensu dixit Apostolus, *In ipso vivimus, movemur, & sumus*, ut judicaret Deum omnia movere, omnia vivificare. Consequentia verò probatur; Nàm motio moventis est prior motione mobilis natura, & causalitate; ergò motio divina est prævia motio, seu præmotio & proindè si Deus movet, præmovet.

Probatur antecedens tùm authoritate D. Thomæ, & Aristotelis, apud quos tanquàm indubitatum axioma usurpatur: ut videre est locis suprà relatis. Tùm quia omnis causa præcedit suum effectum: sed motio Dei est causa cur creaturæ operentur, & influant: egò motio divina est prior operatione, & influxu creaturæ; Tùm demùm quia motus est prior suo termino: sed creaturæ moventur à Deo, ut agant, & cooperentur: ergò motio divina est prior ipsa cooperatione creaturæ. Major patet: Minor etiam constat, ut inquit Augustinus, *Deus movet ut agamus, non vero ut nihil agamus*. Ergò terminus motionis divinæ est ipsa cooperatio creaturæ.

Hæc ratio tota innitur duplici Div. Thomæ principio, scilicèt *Deum movere, & applicare creaturas ad agendum, & motionem moventis precedere prioritate naturæ motionem mobilis*. Primum principium habet D. Thomas infinitis in lo-

in locis, & præcipuè 1. 2. quæst. 109. art. 1. Secundum verò principium habet 3. contra Gent. cap. 149.

Probatur secundò; Nàm causa secunda non agit in virtute primæ; ergò priùs debet recipere virtutem à prima, quam agat. Antecedens est certum; nam virtus divina est fons, à quo dimanat omnis virtus agendi, omnis motus, & omnis actio, ut dicit Dionysius 5. de divinis nomin. Consequentia verò probatur: nàm prius est habere virtutem agendi, quam agere. Si autem dicas, creaturam recepisse virtutem agendi, quando primò producta est. Contra impugnatur: licèt enim per creationem, creatura recipiat ipsam virtutem agendi in actu primo, non tamen recipit ipsam virtutem agendi in actu secundo, seu activitatem ultimam agendi, qua constituatur actu profundens actionem, reddaturque dependens à Deo in ratione agentis, sicut per creationem dependet in ratione potentis agere; ergò debet præter virtutem, quam recipit à Deo in prima productione, recipere complementum seu applicationem illius virtutis: sicut serra, quando fabricatur recipit quidem ipsam virtutem rodendi in actu primo, sed tamen præterea, ut de facto corrodat, debet recipere motionem applicativam ab artifice. Hæc ratio desumitur ex D. Thoma 3. de potentia art. 7. ad 7. ubi etiam expressissimè docet motionem, qua Deus applicat creaturas ad agendum, esse diversam à virtute, quam illis in prima sui productione contulit. En ejus verba: *Virtus naturalis, quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quædam forma habens esse ratum, & fixum in natura; sed id quod facit Deus illis ut actualiter operentur, habet quoddam esse*

*incompletum, eo modo, quo colores sunt in aere,* & *virtus artis in instrumento artificis.*

Probatur tertiò. Quod conjungit, & applicat causam secundam ad suum effectum, præmovet illam; sed Deus conjungit, & applicat omnes causas secundas ad agendum: ergò illas præmovet. Probatur, major; Nàm præmotio nihil aliud est, quam applicatio conjungens causas secundas ad suos effectus: & præterea concursus simultaneus non conjungit causam secundam cùm effectu: quia nihil ponit in causa secunda, quo ex non operante fiat operans. Minor verò est axioma, quod D. Thomas refert ex lib. de causis 1. p. qu. 36. art. 3.

Probatur quartò. Instrumentum non attingit effectum causæ principalis, nisi priùs ab illa moveatur: sed creaturæ dum agunt, attingunt effectum proprium Deo: ergò debent moveri ab ipso, priùs quam agant. Major probata est suprà agendo de instrumentis: & præterea suaderi potest ex eo, quod instrumentum non agit, nisi subordinatum causæ principali, quæ utitur instrumento: usus autem fit per applicationem ad agendum; ergò causa principalis, ut sibi subordinet instrumentum, & utatur ipso: debet illud applicare. Minor verò probatur: Nàm ratio entis est effectus proprius Dei: sed omnis creatura dum agit, attingit rationem entis; ergò attingit effectum proprium Dei. Minor certa est: Nàm ratio entis est transcendentaliter imbibita in omni effectu. Major verò declaratur: Nàm causæ universalissimæ debet correspondere effectus universalissimus, effectus autem universalissimus est ratio entis, utpotè quæ reperitur in omnibus rebus; ergò ratio entis est effectus proprius causæ universalissimæ scilicèt Dei. Hæc

ratio

ratio est D. Thomæ quæst. 3. de potentia art. 3. ubi eam egregiè expendit.

Probatur quintò. Deus causat ipsam cooperationem causæ secundæ: sed non potest illam causare per concursum simultaneum; ergò præter concursum simultaneum debet admitti alia motio causativa cooperationis creaturæ, ac proindè prævia ad illam; nam omnis causa præcedit suum effectum. Major adeò certa est, ut D. Thom. dixerit, hæreticum esse dicere, aliquid positivum in mundo esse, quod non causetur à Deo; ergò ipsa cooperatio creaturæ causatur à Deo. Minor verò probatur. Nàm virtus causans aliquid debet esse prior suo causato; sed concursus simultaneus non est prior cooperatione creaturæ; ergò non potest illam causare. Adde præterea, quòd concursus simultaneus nihil ponit in causa secunda etiam fatentibus Adversariis; ergò non potest causare influxum, & cooperationem causæ secundæ; sed solùm cum illa effectum producere. Hanc rationem indicat D. Th. in 2. dist. 37. qu. 3. art. 2.

Probatur sextò. Quod est indifferens ad utrumlibet, non agit nisi priùs determinatur ab alio: sed ut plurimùm causæ secundæ, præcipuè voluntas humana, sunt indifferentes ad utrumlibet: ergò non agunt nisi priùs determinentur ab aliquo, scilicet à causa prima, quæ sola potest determinare voluntatem. Minor patet ipsa experientia, qua sentimus nos esse indifferentes ad utrumlibet, v. gr. ad agendum, & non agendum ad odio habendum, & ad amandum. Major verò certa est, quia ab eo, quod est indifferens, non exit determinatus effectu, siquidem nemo dat quod non habet. Hæc ratio est D. Th. 1. p. q. 19. art. 3. ad 5. & 2. physic. lect. 8.

Res-

Respondebis 1. Causam secundam se determinare per suam actionem.

Sed contrà; Nàm actio non exit nisi à causa determinata, ut dicit D. Thom. 1. phys. lect. 8. Ergò prius est causam determinari, quàm quod ab illa egrediatur determinata actio.

Respondebis 2. Causam liberam determinari ab objectis, ut homo indifferens ad amandum determinatur ad amorem per beneficium quod ab alio recipit.

Sed contrà. Nàm illa determinatio objectiva est solùm aliquid extrinsecum respectu voluntatis, & posito etiam objecto voluntas remanet indifferens, ergò præter illam determinationem requiritur alia effectiva, & intrinseca.

Respondebis 3. hanc determinationem fieri à concursu simultaneo.

Sed contrà est, tùm quia concursus simultaneus est indifferens, ut dicunt Adversarii, & expectat cooperationem, & determinationem creaturæ; ergò illum causare non potest, tùm quia determinatio est prior natura ipsa cooperatione creaturæ; ergò non potest causari à concursu simultaneo, qui non est prior cooperatione creaturæ.

Probatur septimò. Ut enim dicit D. Thom. 1. perihermen. lect. 4. voluntas divina intelligenda est tamquam causa profundens totum ens, & omnes ejus differentias: sed applicatio creaturæ, per quam conjungitur ad suum actum, est aliquod ens: ergò talis applicatio debet causari à Deo, ac proindè Deus applicat causas secundas ad suos actus.

Probatur octavò. Ille qui respicit finem ultimum Universi, debet omnia præmovere, & applicare ad suas operationes, & non solùm cum il-

lis

lis concurrere: sed Deus respicit finem ultimum totius Universi; ergò debet omnes creaturas præmovere, & applicare ad suos actus. Minor certa est, nec eam negare possunt Adversarii. Major verò declaratur, nàm ille, qui respicit finem ultimum totius Universi, debet omnia dirigere ad illum finem, quod explicat D. Thom. exemplo ducis, qui applicat, & dirigit omnes milites ad victoriam consequendam, quæ est finis totius exercitus. Sed non potest dirigere nisi applicando, & præmovendo, ergò debet præmovere, & applicare.

Probatur minor. Nàm concursus simultaneus non dirigit actionem creaturæ, sed solùm ipsi cooperatur, motio verò moralis non dirigit nisi moralitèr, inefficaciter, ergò præter illam debet dari motio prævia, & effectiva.

Probatur nonò. Nàm datur motio per quam Deus infallibilitèr omnia disponat, & quæ sit executio Divinæ providentiæ; sed sola præmotio physica potest id præstare; ergò datur. Major certa est. Divina enim Providentia in sui dispositione non fallitur, & semper finem suum attingit, ut Ecclesia canit, & sæpè probat Div. Thomas: ergò necesse est dari aliquam motionem infallibilem, quæ sit executio talis Providentiæ. Minor verò probatur; nàm concursus simultaneus; cùm sit de se indifferentèr paratus omnibus, non regit, nec movet creaturas infallibilitèr, sed expectat indifferenter earum cooperationem: Motio verò moralis, præterquam quod non est omnibus creaturis communis, illas quas movet, non applicat infallibilitèr, sed plerumquè inutilitèr excitat; ergò sola præmotio physica est executiva Divinæ Providentiæ. Ideòque Providentia dicitur infallibilis,

eò,

eò, quòd regat creaturas per motionem infallibilem. Hæc ratio efficacissima est, & præclarissima, qua utitur Div. Thomas 1. part. quæst. 103. art. 8. ubi sic argumentatur; *Omnis inclinatio sive naturalis, sive voluntaria nihil aliud est, quam impressio à primo movente: sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum nihil aliud est, quàm impressio à sagittante.* Ex quo concludit, quod Dei gubernationi nihil resistit, *quod omnia quæ aguntur, vel naturaliter vel voluntariè, quasi propria spontè perveniunt in id, ad quod divinitus ordinantur.*

Probatur decimò. Ex dominio Dei super omnem creaturam: Nàm de ratione dominii, est applicare res sibi subditas ad suas operationes, moralitèr quidem, si solùm habeat dominium morale: physice verò, si habeat dominium physicum: sed Deus est supremus dominus, non solùm moralitèr, sed etiam physicè omnium creaturarum, ita ut impossibile sit creaturam in qualibet, actione non servire tanto domino. Ergò debet Deus applicare omnes creaturas ad agendum. Minor est certa: Major verò probatur: nàm actuale dominium consistit in usu rei, usus autem consistit in applicatione rei ad operationem; ergò supremi domini est omnia applicare ad suas operationes. Hàc ratione utitur Augustinus, dum toties inculcat Deum movere voluntates hominum propter dominium, quod habet super illas, & omnia.

Probatur undecimò ex subordinatione causarum secundarum ad primam. Siquidem quando sunt plura agentia subordinata, agens inferius non agit nisi prius moveatur, & applicetur à primo; sed omnes creaturæ sunt naturalitèr subordinatæ Deo, ergò non agunt nisi priùs moveantur,

& ap-

& applicentur à Deo. Minor certa eſt, ideò enim dicitur Deus prima cauſa, quia cæteras ſibi ſubordinat. Major verò patet: Nam ſubordinatio cauſarum in eo conſiſtit, ut cauſa inferior agat ſub prima, ſicuti miniſter agit ſub domino, ideſt ex applicatione ipſius domini. Hæc ratio eſt D. Thom. 1. part. qu. 105. art. 5. quàm præterea inculcat 13. contra Gentes cap. 147. ubi ait: *Sub Deo qui eſt primus intelligens, & volens ordinantur omnes intellectus, & voluntates, ſicut inſtrumenta ſub principali agente:* & 1. parte quæſt. 2. art. 3. *Secunda moventia*, inquit, *non movent, niſi per hoc, quod ſunt mota à primo movente, ſicut, baculus non movet, niſi per hoc, quod eſt motus à manu.*

Probatur tandem ultimò ratione omninò efficaci: Impoſſibile eſt ut creatura agat, niſi priùs conſtituatur in ratione principii in actu ſecundo operativi: Atqui non conſtituitur in ratione principii in actu ſecundo operativi per ſolùm concurſum ſimultaneum, ſed per præmotionem phyſicam: ergò creatura ut agat, indiget præmotione phyſica. Hoc argumentum ut omni ex parte convincat, probandum eſt quantùm ad utramque præmiſſam. Undè.

Probatur major: quòd ſcilicèt creatura priuſquam agat, debet conſtitui in ratione principii in actu ſecundo operativi. Siquidem quod non eſt de ſe activum habitualitèr, & in actu primò, nunquam aget, niſi coſtituatur in ratione principii actualis, in actu ſecundò operativi: ſed omnes facultates, creaturarum non ſunt activæ niſi in actu primo, & habitualitèr: ergò ut agant, debent priùs conſtitui in ratione principii in actu ſecundò operativi, ſeù, ut loquuntur alii, debent reduci ab Actu primo ad

ad actum secundum agendi. Major certa est; Nàm operatio non egreditur à causa, quamdiù est solùm in actu primò & habitualitèr operativa: sic enim intelligitur satis completa, & actualis ad profundendum actum, sed magis in potentia otiosa. Minor verò, quòd scilicèt virtutes creaturarum de se non sint activæ nisi habitualitèr, & in actu primò, multiplicitèr probatur: Primò quia nulla creatura identificat sibi suam ultimam actualitatem, sed id, per quod causa fit actu secundò operans, est ultima actualitas ordinis operativi; ergò nulla virtus creata potest id sibi identificare, & proindè virtus creata non est ipsa actualitas operandi, sed solùm habitualis potentia operativa. Secundò, operari sequitur ad esse, ipsique proportionatur; sed nulla creatura est sua existentia, ergò etiam nulla creatura est suum operari actu secundo, sed necessariò in illa distingui debet actus primus operandi, ab actu secundo. Tertiò virtus creata semper habet aliquid petentialitatis admixtum: ergo quantum est de se non est ultimò constituta in ratione principii operativi, sed ut actu agat; eget aliqua superaddita actualitate excludente talem potentialitatem. Quartò, idem suadetur inductione. Sic enim videmus nobilissimas facultates operativas, scilicèt intellectum, & voluntatem, non esse nisi habitualitèr, & in actu primo operativas; undè sæpissime cessant ab omni operatione. Ergò idem dicendum est de aliis minus nobilibus potentiis, eas scilicèt de se non esse in actu primo operativas, ideòque indigere reduci per aliquid ad actum secundùm.

Minor verò ejusdem principalis argumenti, quòd scilicèt per concursum simultaneum creatura non possit constitui in ratione principii actualitèr

liter operantis, variè probatur. Primò quia id, quod non recipitur in causa secunda, non potest eam constituere in ratione principii in actu secundo operantis, cùm enim nihil effluere possit ad extra ex virtute activa, quamdiu, deest illi ultima activitas, ad quam statuta sequitur actio necesse est, ut hæc ultima activitas sit aliquid intrinsecum in virtute activa receptum; sed concursus simultaneus non recipitur in causa secunda, ut fatentur Adversarii, ergò non potest illam constituere in ratione principii in actu secundo operantis. Secundò, concursus simultaneus est de se indifferens, & expectat cooperationẽ creaturæ; ergò non reddit illam in actu secundo operantem. Tertiò, id per quod creatura constituitur ratione principii actu operantis, est aliquid prævium ad cooperationem creaturæ: agens enim debet esse ultimò completum, & actuatum in ordine principii actui, priùs quàm agat: sed concursus simultaneus non est aliquid prævium ad cooperationem creaturæ, ergò non constituit eam in ratione principii actu operantis. Quartò denique, concursus simultaneus semper de se præsto est, & tamen creatura non semper operatur in actu secundò: ergò non constituitur operans in actu secundo per concursum simultaneum.

Unicum effugium excogitari potest, dicendo scilicèt creaturam constitui in ratione principii actu operantis per suam propriam actionem, & non per aliquid ad eam prævium.

Sed contra est: nàm priùs est causam secundam esse constitutam in ratione principii ultimò activi, seu habentis ultimam activitatem, & excludentis omnem potentialitatem lineæ activæ, quam quod ab illa egrediatur actio; ergò non potest constitui in actu secundo operativa per suam

actio-

actionem: Consequentia patet. Probatur antecedens: cùm enim intantùm aliquid agat, inquantùm est in actu, actio sequitur virtutem activam, ideòque quamdiu ista manet in actu primo, habitu agendi, illa quoque remanet in statu meræ possibilitatis: ergò ut actio extrahatur de possibilitate, & ponatur sub existentia, necesse est virtutem activam transferri priùs de otio & statu illo potentiali ad statum actualiorem. Undè ob eam causam videmus quod intellectus, qui est cognoscitivus tantùm habitualitèr, nihil intelligit nisi applicetur à voluntate.

Hæc ratio profundissima est, quam variis in locis inculcat D. Thomas. Si enim semel concedatur facultates activas creaturarum esse solùm habitualitèr, & in actu primo operativas, manifestè sequitur eas indigere aliqua motione Dei præveniente, applicante, & illas transferente ab illo statu habituali ad actum secundum operandi, seu inspirante ultimum vigorem agendi, ut sic ultima actualitas, & essendi, & operandi debeatur Deo. Nihil autem aliud intelligimus per præmotionem nisi applicationem, qua virtus creata reducitur ab actu primò ad actum secundum operandi. Quòd verò facultates activæ creaturarum sint solùm activæ habitualitèr, præter rationes supra relatas, egregiè explicat Marsilius Ficinus ex doctrina Platonis, & Dionysii hoc exemplo. Sic enim videmus, quòd Sol, qui est veluti principium totius visibilitatis, corporibus dedit colores, qui sunt quædam lucis participationes. Attamen colores isti non sunt visibiles nisi in actu primo, ideòque ut videantur indigent prævio solis illustrantis afflatu, quo roborentur, compleantur, fiantque visibiles in actu secundo. Eodem modo primus ille actus, qui

qui dicitur *Deus*, facultatem agendi largitus est omnibus creaturis, sed tamen illa facultas activa, cùm in creaturis sit permixta potentialitate, debilis est, & ad operationes in actu secundo ponendas insufficiens, nisi Deus, eam per suum influxum vivificet, compleat, roboret, applicet, & ab actu primo reducat ad actum secundum operandi.

## §. IX.

### *Probatur præmotio exemplis.*

NOn desunt plura, & aptissima exempla, quibus explicari, & confirmari possit præmotio physica, quæque non semel variis in locis usurpat Div. Thomas. Generalitèr enim videmus in causis subordinatis, inferiorem non agere, nisi motam, & applicatam à superiore, ut etiam notat Div. Thomas variis in locis ut 3. part. quæst. 19. artic. 1. Ideòque 3. contra Gentes capit. 147. præclarè ait, *Divinæ Providentiæ lex est, ut unumquodque immediatè à proxima sibi causa moveatur*. Sic quia corpus & omnia ejus membra subordinantur animæ, non agunt nisi ex motione, & applicatione animæ. Quia cæteræ potentiæ subordinantur voluntati tanquàm suæ Reginæ, non operantur nisi quatenùs moventur ab illa. Quia membra subordinantur cordi, nullus in eis motus fit, nisi priùs ab illo vitalem influxum recipiant, quo intercepto, vel penitùs cessante, ut in deliquio, & morte, cætera membra torpent. Sic quia sublunaria subordinantur cœlis, non agunt, nisi priùs vivifico siderum influxu excitentur, ut patet

in

in plantis, quarum virtus languescente per hyemem siderum calore manet otiosa.

Idem patet in artificialibus, Sic enim prima horologii rota cæteris omnibus motum influit: & in politicis propter subordinationem miles non agit, nisi politicè applicetur à suo duce, & dux à Tribuno, Tribunus ab exercitus imperatore, Imperator à Lege: Et Judices inferiores nihil validè decernunt nisi inquantùm mittuntur, & applicantur à Rege.

Certum est autem creaturas magis dependere à Deo, quam corpus ab anima, potentias à voluntate, membra à corde, sublunaria à cœlestibus, &c. Ergò etiam à fortiori creaturæ debent priùs applicari, & moveri à Deo. Undè mirum est adversarios id denegare Deo respectu causarum secundarum, quod uni causæ secundæ competere videmus respectu alterius, cum tamen magis dependeant causæ creatæ à Deo, quam quælibet causa secunda ab altera.

## §. X.

### *Probatur ultimo præmotio inconvenientibus.*

PRimum inconveniens, quod ex negatione præmotionis sequitur, est, Deum non fore causam primam totius entis. Ut enim arguit D. Thomas in 2. dist. 47. quæst. 2. art. 2. *Non potest vitari, quin voluntas humana sit primum agens si ejus actio non reducatur in aliquod priùs agens.* Sed per concursum simultaneum actio creaturæ redu-

reducitur solum in Deum simultaneè agentem; ergo ex illa sententia sequitur Deum non esse primum agens.

Secundò sequitur, influxum Dei subjici creaturæ, illamque esse priorem Deo in causando: dicunt enim adversarii influxum Dei semper esse paratum, ut illo utatur creatura, vel non utatur prout libuerit; ac proindè creaturam priorem, & priorem faciunt in agendo, nam prior est, qui utitur, quam ille quo utitur.

Tertiò sequitur, Deum non esse dominum suæ creaturæ, saltem liberæ; docent enim adversarii Deum offerre suum concursum indifferentem voluntati, & per scientiam mediam, ut vocant explorare quomodo voluntas sit usura tali concursu, totamque Providentiæ œconomiam, & certitudinem committunt huic exploratrici scientiæ, sæpiùs usurpantes illud effatum, *Nihil Providentia decernit, nisi Præscientia exploraverit*. Ergò Deus in eorum sententia est potiùs explorator nostrarum actionum, quàm dominus nostrarum voluntatum.

Quartò sequitur, aliquid fore impossibile Deo, nempè efficere, ut homo velit in illis circumstantiis, & cum illis motionibus moralibus, in quibus Deus prævidet eum ex ipso non esse acturum: dicunt enim adversarii divinum influxum expectare cooperationem creaturæ; ergò per illum Deus non potest efficere, ut creatura consentiat, sed potiùs id à creatura expectat.

Quintò sequitur, Creaturam aliquid habere, quod non acceperit à Deo; usus enim concursus simultanei non datur ab ipso concursu simultaneo; ergò nisi admittatur prætereà concursus applicativus, creatura ex seipsa, & non à Deo habebit saltem, quòd utatur concursu simultaneo,

ver-

verbi gratia ponamus casum, in quo Deus eundem concursum simultaneum offerat Petro, & Joanni, & Joannes illo utatur, non verò Petrus; poterit gloriari Joannes suprà Petrum se consensisse divino concursui; quod tamen est contra Apostolum dicentem, non esse gloriandum ex eo, quod benè agamus, quia nihil habemus, quod non accepimus. Hoc argumentum sicuti, & plura alia inconvenientia prosequi solent Theologi agendo de voluntate, & scientia Dei.

Fatemur ergò tot testibus, & rationibus convicti Deum omnes creaturas ad singulas actiones applicare, ita ut nihil in Mundo fiat, *nisi ex applicatione*: & prævia Dei motione, illamque Doctrinam esse omnium sæculorum traductione propagatam, in Scripturis fundatam, in Conciliis approbatam, à Patribus inculcatam, à Philosophis probatam, ab Augustino, egregiè propugnatam, à D. Th. illustratam, rationibus confirmatam ac demonstratam, *exemplis* demum, & omnium argumentorum genere *persuasam*. Unde Deus non ob aliud *primi motoris* nomen obtinuit, quàm quod, quæ agunt priùs ab eo moveantur, & applicentur ad agendum.

## ARTICULUS QUARTUS.

### *Unde & quomodo Deus præmoveat ad actum peccati.*

IN peccato duo diligentèr distinguenda sunt, *actio* scilicèt, & *malitia*, seu *effectus*, & *defectus*. Peccatum enim est morale monstrum. Unde sicut in monstro duo sunt, scilicèt entitas, & deformitas, ita in peccato invenitur *entitas actionis*, & deformitas malitiæ. Certum est

est Deum non causare malitiam peccati, quamvis oppositum docuerit Calvinus, propter quam doctrinam ejus libri etiam à Lutheranis fuerunt publici combusti: ut enim dicit Fulgentius, *Deus non est author illius, cujus est ultor*. Aliqui tamen ex adversariis referuntur dicentes malitiam peccati esse à Deo simultaneo, quamvis non crediderim homines Catholicos ita sentire posse; nam intolerabilis est hæc sententia; Deus enim nec author, nec socius esse potest peccati. Cæterùm quantum ad entitatem, seu actionem, quæ reperitur in ipso peccato.

Dico, Deus causat actionem peccati, physicè præmovendo ad illam, non ut mala est, sed præcisè ut actio est. Ita D. Thomas 1. 2. qu. 79. art. 2. & aliis in locis. Div. Augustinus, lib. de Gratia, libero arbitrio, cap. 2. Ubi loquendo de Semei, dicit, *Deus voluntatem ejus malam in hoc peccatum inclinavit*. Quod intelligendum est, non quantùm ad malitiam, sed quantùm ad substantiam actus, seu, ut dici solet, non quantùm ad formale, sed quantùm ad materiale peccati, sicuti, & alia ejusdem sancti Doctoris loca, in quibus dicitur Deus movere ad actiones malas.

Probatur primò Conclusio argumentis omnibus, quibus suprà generalitèr ostendimus Deum movere, & applicare creaturas ad omnes earum actiones: sed in peccato reperitur actio: ergò Deus movet illam.

Secundò. Quodlibet ens derivatur à primò ente, ut à prima causa: sed actio peccati est aliquod ens; ergò derivatur à primo ente, ut à prima causa.

Tertiò: Quia omnis motus causatur à pri-

verbi gratia pono casum, in quo Deus eundem concursum simultaneum offerat Petro, & Joanni, & Joannes illo utatur, non verò Petrus; poterit gloriari Joannes suprà Petrum se consensisse divino concursui; quod tamen est contra Apostolum dicentem, non esse gloriandum ex eo, quod benè agamus, quia nihil habemus, quod non accepimus. Hoc argumentum sicuti, & plura alia inconvenientia prosequi solent Theologi agendo de voluntate, & scientia Dei.

Fateamur ergò tot testibus, & rationibus convicti Deum omnes creaturas ad singulas actiones applicare, ita ut nihil in Mundo fiat, nisi ex applicatione: & prævia Dei motione, illamque Doctrinam esse omnium sæculorum traductione propagatam, in Scripturis fundatam, in Conciliis approbatam, à Patribus inculcatam, à Philosophis probatam, ab Augustino, egregiè propugnatam, à D. Th. illustratam, rationibus confirmatam ac demonstratam, exemplis demum, & omnium argumentorum genere persuasam. Undè Deus non ob aliud primi motoris nomen obtinuit, quàm quod, quæ agunt priùs ab eo moveantur, & applicentur ad agendum.

## ARTICULUS QUARTUS.

*Utrùm & quomodo Deus præmoveat ad actum peccati.*

IN peccato duo diligentèr distinguenda sunt, *actio* scilicèt, & *malitia*, seu *effectus*, & *defectus*. Peccatum enim est morale monstrum. Undè sicut in monstro duo sunt, scilicèt entitas, & deformitas, ita in peccato invenitur entitas actionis, & deformitas malitiæ. Certum est

est Deum non causare malitiam peccati, quamvis oppositum docuerit Calvinus, propter quam doctrinam ejus libri etiam à Lutheranis fuerunt publici combusti: ut enim dicit Fulgentius, *Deus non est author illius, cujus est ultor*. Aliqui tamen ex adversariis referuntur dicentes malitiam peccati esse à Deo simultaneo, quamvis non crediderim homines Catholicos ita sentire posse; nam intolerabilis est hæc sententia; Deus enim nec author, nec socius esse potest peccati. Cæterùm quantum ad entitatem, seu actionem, quæ reperitur in ipso peccato.

Dico, Deus causat actionem peccati, physicè præmovendo ad illam, non ut mala est, sed præcisè ut actio est. Ita D. Thomas 1. 2. qu. 79. art. 2. & aliis in locis. Div. Augustinus, lib. de Gratia, libero arbitrio, cap. 2. Ubi loquendo de Semei, dicit, *Deus voluntatem ejus malam in hoc peccatum inclinavit*. Quod intelligendum est, non quantùm ad malitiam, sed quantùm ad substantiam actus, seu, ut dici solet, non quantùm ad formale, sed quantùm ad materiale peccati, sicuti, & alia ejusdem sancti Doctoris loca, in quibus dicitur Deus movere ad actiones malas.

Probatur primò Conclusio argumentis omnibus, quibus suprà generalitèr ostendimus Deum movere, & applicare creaturas ad omnes earum actiones: sed in peccato reperitur actio: ergò Deus movet illam.

Secundò. Quodlibet ens derivatur à primò ente, ut à prima causa: sed actio peccati est aliquod ens; ergò derivatur à primo ente, ut à prima causa.

Tertiò: Quia omnis motus causatur à pri-

verbi gratia pono casum, in quo Deus eundem concursum simultaneum offerat Petro, & Joanni, & Joannes illo utatur, non verò Petrus; poterit gloriari Joannes suprà Petrum se consensisse divino concursui; quod tamen est contra Apostolum dicentem, non esse gloriandum ex eo, quod benè agamus, quia nihil habemus, quod non acceperimus. Hoc argumentum sicuti, & plura alia inconvenientia prosequi solent Theologi agendo de voluntate, & scientia Dei.

Fateamur ergò tot testibus, & rationibus convicti Deum omnes creaturas ad singulas actiones applicare, ita ut nihil in Mundo fiat, nisi ex applicatione: & prævia Dei motione, illamque Doctrinam esse omnium sæculorum traductione propagatam, in Scripturis fundatam, in Conciliis approbatam, à Patribus inculcatam, à Philosophis probatam, ab Augustino, egregiè propugnatam, à D.Th. illustratam, rationibus confirmatam ac demonstratam, exemplis demum, & omnium argumentorum genere persuasam. Undè Deus non ob aliud primi motoris nomen obtinuit, quàm quod, quæ agunt priùs ab eo moveantur, & applicentur ad agendum.

## ARTICULUS QUARTUS.

### *Utrùm & quomodo Deus præmoveat ad actum peccati.*

IN peccato duo diligentèr distinguenda sunt, *actio* scilicèt, & *malitia*, seu *effectus*, & *defectus*. Peccatum enim est morale monstrum. Undè sicut in monstro duo sunt, scilicèt entitas, & deformitas, ita in peccato invenitur entitas actionis, & deformitas malitiæ. Certum est

est Deum non causare malitiam peccati, quamvis oppositum docuerit Calvinus, propter quam doctrinam ejus libri etiam à Lutheranis fuerunt publici combusti: ut enim dicit Fulgentius, *Deus non est author illius, cujus est ultor*. Aliqui tamen ex adversariis referuntur dicentes malitiam peccati esse à Deo simultaneo, quamvis non crediderim homines Catholicos ita sentire posse; nam intolerabilis est hæc sententia; Deus enim nec author, nec socius esse potest peccati. Cæterùm quantum ad entitatem, seu actionem, quæ reperitur in ipso peccato.

Dico, Deus causat actionem peccati, physicè præmovendo ad illam, non ut mala est, sed præcisè ut actio est. Ita D. Thomas 1. 2. qu. 79. art. 2. & aliis in locis. Div. Augustinus, lib. de Gratia, libero arbitrio, cap. 2. Ubi loquendo de Semei, dicit, *Deus voluntatem ejus malam in hoc peccatum inclinavit*. Quod intelligendum est, non quantùm ad malitiam, sed quantùm ad substantiam actus, seu, ut dici solet, non quantùm ad formale, sed quantùm ad materiale peccati, sicuti, & alia ejusdem sancti Doctoris loca, in quibus dicitur Deus movere ad actiones malas.

Probatur primò Conclusio argumentis omnibus, quibus suprà generalitèr ostendimus Deum movere, & applicare creaturas ad omnes earum actiones: sed in peccato reperitur actio: ergò Deus movet illam.

Secundò. Quodlibet ens derivatur à primò ente, ut à prima causa: sed actio peccati est aliquod ens; ergò derivatur à primo ente, ut à prima causa.

Tertiò: Quia omnis motus causatur à pri-

verbi gratiâ pono casum, in quo Deus eundem concursum simultaneum offerat Petro, & Joanni, & Joannes illo utatur, non verò Petrus; poterit gloriari Joannes suprà Petrum se consensisse divino concursui; quod tamen est contra Apostolum dicentem, non esse gloriandum ex eo, quod benè agamus, quia nihil habemus, quod non acceperimus. Hoc argumentum sicuti, & plura alia inconvenientia prosequi solent Theologi agendo de voluntate, & scientia Dei.

Fateamur ergò tot testibus, & rationibus convicti Deum omnes creaturas ad singulas actiones applicare, ita ut nihil in Mundo fiat, nisi ex applicatione: & prævia Dei motione, illamque Doctrinam esse omnium sæculorum traductione propagatam, in Scripturis fundatam, in Conciliis approbatam, à Patribus inculcatam, à Philosophis probatam, ab Augustino, egregiè propugnatam, à D. Th. illustratam, rationibus confirmatam ac demonstratam, exemplis demum, & omnium argumentorum genere persuasam. Undè Deus non ob aliud primi motoris nomen obtinuit, quàm quod, quæ agunt priùs ab eo moveantur, & applicentur ad agendum.

## ARTICULUS QUARTUS.

### *Utrùm & quomodo Deus præmoveat ad actum peccati.*

IN peccato duo diligentèr distinguenda sunt, *actio* scilicèt, & *malitia*, seu *effectus*, & *defectus*. Peccatum enim est morale monstrum. Undè sicut in monstro duo sunt, scilicèt entitas, & deformitas, ita in peccato invenitur entitas actionis, & deformitas malitiæ. Certum est

est Deum non causare malitiam peccati, quamvis oppositum docuerit Calvinus, propter quam doctrinam ejus libri etiam à Lutheranis fuerunt publici combusti: ut enim dicit Fulgentius, *Deus non est author illius, cujus est ultor*. Aliqui tamen ex adversariis referuntur dicentes malitiam peccati esse à Deo simultaneo, quamvis non crediderim homines Catholicos ita sentire posse; nam intolerabilis est hæc sententia; Deus enim nec author, nec socius esse potest peccati. Cæterùm quantum ad entitatem, seu actionem, quæ reperitur in ipso peccato.

Dico, Deus causat actionem peccati, physicè præmovendo ad illam, non ut mala est, sed præcisè ut actio est. Ita D. Thomas 1. 2. qu. 79. art. 2. & aliis in locis. Div. Augustinus, lib. de Gratia, libero arbitrio, cap. 2. Ubi loquendo de Semei, dicit, *Deus voluntatem ejus malam in hoc peccatum inclinavit*. Quod intelligendum est, non quantùm ad malitiam, sed quantùm ad substantiam actus, seu, ut dici solet, non quantùm ad formale, sed quantùm ad materiale peccati, sicuti, & alia ejusdem sancti Doctoris loca, in quibus dicitur Deus movere ad actiones malas.

Probatur primò Conclusio argumentis omnibus, quibus suprà generalitèr ostendimus Deum movere, & applicare creaturas ad omnes earum actiones: sed in peccato reperitur actio: ergò Deus movet illam.

Secundò. Quodlibet ens derivatur à primò ente, ut à prima causa: sed actio peccati est aliquod ens; ergò derivatur à primo ente, ut à prima causa.

Tertiò: Quia omnis motus causatur à pri-

verbi gratia pono caſum, in quo Deus eundem concurſum ſimultaneum offerat Petro, & Joanni, & Joannes illo utatur, non verò Petrus; poterit gloriari Joannes ſuprà Petrum ſe conſenſiſſe divino concurſui; quod tamen eſt contra Apoſtolum dicentem, non eſſe gloriandum ex eo, quod benè agamus, quia nihil habemus, quod non accepimus. Hoc argumentum ſicuti, & plura alia inconvenientia proſequi ſolent Theologi agendo de voluntate, & ſcientia Dei.

Fateamur ergò tot teſtibus, & rationibus convicti Deum omnes creaturas ad ſingulas actiones applicare, ita ut nihil in Mundo fiat, niſi ex applicatione: & prævia Dei motione, illamque Doctrinam eſſe omnium ſæculorum traductione propagatam, in Scripturis fundatam, in Conciliis approbatam, à Patribus inculcatam, à Philoſophis probatam, ab Auguſtino, egregiè propugnatam, à D.Th. illuſtratam, rationibus confirmatam ac demonſtratam, exemplis demum, & omnium argumentorum genere perſuaſam. Undè Deus non ob aliud primi motoris nomen obtinuit, quàm quod, quæ agunt priùs ab eo moveantur, & applicentur ad agendum.

## ARTICULUS QUARTUS.

### *Utrùm & quomodo Deus præmoveat ad actum peccati.*

IN peccato duo diligentèr diſtinguenda ſunt, *actio* ſcilicèt, & *malitia*, ſeu *effectus*, & *defectus*. Peccatum enim eſt morale monſtrum. Undè ſicut in monſtro duo ſunt, ſcilicèt entitas, & deformitas, ita in peccato invenitur entitas actionis, & deformitas malitiæ. Certum

eſt

est Deum non causare malitiam peccati, quamvis oppositum docuerit Calvinus, propter quam doctrinam ejus libri etiam à Lutheranis fuerunt publici combusti: ut enim dicit Fulgentius, *Deus non est author illius, cujus est ultor*. Aliqui tamen ex adversariis referuntur dicentes malitiam peccati esse à Deo simultaneo, quamvis non crediderim homines Catholicos ita sentire posse; nam intolerabilis est hæc sententia; Deus enim nec author, nec socius esse potest peccati. Cæterùm quantum ad entitatem, seu actionem, quæ reperitur in ipso peccato.

Dico, Deus causat actionem peccati, physicè præmovendo ad illam, non ut mala est, sed præcisè ut actio est. Ita D. Thomas 1. 2. qu. 79. art. 2. & aliis in locis. Div. Augustinus, lib. de Gratia, libero arbitrio, cap. 2. Ubi loquendo de Semei, dicit, *Deus voluntatem ejus malam in hoc peccatum inclinavit*. Quod intelligendum est, non quantùm ad malitiam, sed quantùm ad substantiam actus, seu, ut dici solet, non quantùm ad formale, sed quantùm ad materiale peccati, sicuti, & alia ejusdem sancti Doctoris loca, in quibus dicitur Deus movere ad actiones malas.

Probatur primò Conclusio argumentis omnibus, quibus suprà generalitèr ostendimus Deum movere, & applicare creaturas ad omnes earum actiones: sed in peccato reperitur actio: ergò Deus movet illam.

Secundò. Quodlibet ens derivatur à primò ente, ut à prima causa: sed actio peccati est aliquod ens; ergò derivatur à primo ente, ut à prima causa.

Tertiò: Quia omnis motus causatur à pri-

mò motore: sed Deus est primus motor omnium spiritualium, & corporalium creaturarum; ergò causat omnes illarum motus, ac proindè etiam actionem peccati. Hæc due rationes sunt Div. Thomæ 1. 2. q. 79. art. 2.

Quæres, cur Deus, qui nos ita in sua potestate habet, ut nihil agamus nisi moti ab ipso nos moveat ad actiones malas, & non semper ad bonas, præcipuè cum ipse adeò bonus sit, & bonorum amicus?

Respondeo, certissimum esse, quòd Deus absolutè posset impedire omnia mala, & facere, ut homines semper bona agant, neque id negari potest salva Dei omnipotentia. Undè ista difficultas omnibus solvenda est, & non solùm Thomistis. Sapientia tamen divina non debet impedire omnia mala, sed plura permittere, quia, ut discurrit D. Thomas 1. part. quæst. 22. art. 2. ad 2. Deus est provisor universalis omnium rerum; de ratione autem provisoris universalis est, ut permittat quosdam defectus, ne impediatur bonum Universi; si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent Universo; non enim esset vita leonis nisi esset occisio animalium, nec patientia Martyrum, nisi esset persecutio Tyrannorum. Permittit ergò Deus mala in mundo propter Universi pulchritudinem, ut ordinationes Seculorum tanquàm pulcherrimum carmen quibusdam antithetis honestet, ut inquit D. Augustinus 11. de Civit. Dei cap. 18. Nàm universi pulchritudo consurgit ex ordinata bonorum, & malorum commixtione, sicut silentii interpositio dulciorem efficit cantilenam, ut ait D. Thomas 3. contra Gent. cap. 73. & umbræ ipsæ tabellas exornant, sine quibus omnis pictura quantumvis lucidissimis coloribus expressa esset im-

perfe-

perfecta. Deus tamen cum sit optimus, etiam ex istis malis, quæ permittit, majora bona semper elicit; undè dicit Augustinus in Enchir. cap. 11. *Deus non sineret malum aliquod esse in suis operibus, nisi usque adeo esset omnipotens, & bonus ut benefaceret etiam de malo.* Addi prætereà potest, quod divinæ Sapientiæ lex exigit, ut Deùs unamquodque moveat juxta ipsius conditionem, sicut perpetuo inculcat D. Thomas ex Dionysio, cum igitur sint aliquæ creaturæ peccabiles, & defectibiles, debet illas ita movere, ut in actione, ad quam movet, sæpè malitiam permittat, quamvis eam nunquam attingat.

Quomodo autem fiat, ut motio divina etiam ad istas malas actiones non ut malæ sunt, sed ut actiones sunt se extendat egregiè explicat Div. Thomas quæst. 3. de malo artic. 3. & 1. 2. quæst. 79. quia motus primi motori non recipitur uniformitèr in omnibus mobilibus, sed in unoquoque juxta illius conditionem. Cum ergo aliquid est in dispositione debita ad recipiendam motionem primi motoris, sequitur actio perfecta juxta intentionem primi moventis: sed si non sit in dispositione debita ad recipiendam talem motionem, sequitur actio imperfecta: Et tunc id, quod est de defectu non reducitur in primum movens, quia talis defectus non est in actione, nisi inquantum agens secundùm deficit à primo movente: sicut quidquid est de motu in tibia claudicante, procedit ab anima movente tibiam, quidquid verò est de defectu, est à tibia curva, secundùm quod deficit ab opportunitate mobilitatis Sic ergò dicendum, quòd cum Deus sit primùm principium omnium motionum, si voluntas fuerit in dispositione debita ad recipiendam motionem Dei, semper sequetur actio bo-

na, ut patet in Beatis: si verò voluntas fuerit in prava dispositione, sequetur actio mala, ut patet in damnatis, qui semper peccant, si verò voluntas fuerit in dispositione variabili, & defectibili, sequentur modo bonæ, modo malæ actiones; ita tamen ut semper quidquid est de bono, reducatur in Deum, quidquid verò admiscetur de malo, reducatur in voluntatem creatam. Hæc ex Div. Thoma colligimus locis supra citatis, quæ videri possunt in suo fonte. Objectiones, quæ militare possunt contra hunc articulum, solventur simul cum aliis articulo sequenti.

## ARTICULUS SEXTUS.

*Solvuntur objectiones adversariorum.*

EX quadruplici capite arguunt adversarii. Primò, ex authoritate. Secundò, ex causalitate peccati. Tertiò, ex inutilitate præmotionis. Quartò ex læsione libertatis. Cæterùm argumenta à priori, veluti sunt, quæ desumuntur ex conditione causæ secundę, ex dominio Dei, &c. nulla prorsus extant apud adversarios.

Objicies ergò ex primò capite. Aristoteles, dicit quod agens agendo non mutatur, sed si præmoveretur physicè, mutaretur: ergò physicè non præmovetur.

Respondeo Aristotel. solùm velle, quod agens non mutetur per suam actionem: quod tamen mutetur per impulsum primi agentis: expresse dicit, cum ait, *moventia secunda non movere nisi mota à prima*. Undè in forma distinguo:

guo: Agens non mutatur agendo concedo, ad agendum nego.

Quantùm ad authoritates Div. Thomæ, quas partim truncatas, partim nihil ad propositum facientes, partim sinistro sensu explicatas accumulant adversarii, cunctas referre prolixius esset. Undè pro resolutione omnium assignabimus quatuor generales regulas ex ipso D. Thom. depromptas: (quis enim melius explicet D. Th. quam ipse D. Thoma?) quibus explicari facilè possint omnes hæ authoritates.

Harum prima est quoties D. Thoma, aut alii Patres dicunt, Deum non prædeterminare actiones nostras, id intelligitur de prædeterminatione, quæ est per modum naturæ, seu per impositionem necessitatis, qualis est determinatio ignis ad comburendum, & avis ad tali modo nidificandum, non verò de prædeterminatione, quæ est per modum liberi, idest, per modum applicationis ad exercitium actus liberi. Hæc Regula expresse traditur à D. Th. 1. par. qu.23. art.1. ad 1. ubi explicando illud Damasceni, *Deus non prædeterminat ea, quæ sunt in nobis*; dicit Divum Damascenum sumere prædeterminationem pro impositione necessitatis, ex quo infert, per illa verba non excludi prædestinationem, nec proinde præmotionem; quæ est Divinæ providentiæ, ac prædestinationis executrix.

Secunda Regula est: Quando D.Th. aut alius author alicujus authoritatis in his materiis dicit, voluntatem movere seipsam se determinare, esse dominam sui actus, eligere hoc potius, quàm illud, esse positam in manu consilii sui, &c. hoc intelligendum est in proprio ordine; seu per modum agentis proximi, quod tamen non excludit, sed supponit motionem, &

 appli-

applicationem primi agentis; Non enim est de necessitate libertatis, quod voluntas sit prima causa sui, sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa Deus igitur est prima causa movens naturales causas, & voluntarias; & sicut naturalibus causis eas movendo non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. Hæc regula est Div. Thomæ etiam quantùm ad ipsa verba 1. p. quæst. 80. art. 1. ad 3. & aliis in locis. Tertia regula est quando Div. Thomas dicit, Deum movere voluntatem nihil imprimendo in illa: non excluditur ipsa motio ) implicat enim aliquid movere aliud non imprimendo ipsi motionem ) sed solùm excluditur infusio novi habitus. Id enim per quod Deus facit, ut creatura actu agat, est solùm in illa per modum motionis transeuntis, non verò per modum qualitatis permanentis. Ita Div. Thom. 3. de potentia art. 7. & quæst. 22. de veritate art. 8. Quarta demum regula est: quando Div. Thomas dicit, Deum movere voluntatem ad bonum in communi, aut ad bonum supernaturale; voluntatem verò movere se ipsam ad bona particularia naturalia, sive verà, sive apparentia, hoc intelligendum est de motione speciali. Nam Deus speciali quodam modo movet voluntatem ad primam volitionem boni in communi, & ad bona supernaturalia. Cæterùm voluntas per generalem motionem, quæ ipsi datur juxta consuetum providentiæ cursum, quam exprimimus nomine, *præmotionis*, se ipsam movet & determinat ad alias actiones. Nam ex Div. Thoma nulla natura quantumvis per-

perfecta procedit in suum actum, nisi moveatur à Deo. Hæc regula sumitur ex Div. Thoma 1. 2. quæst. 109. art. 1. ubi distinguit duplicem motionem, unam generalem sine qua creatura nihil agit, & aliam specialem, qua indiget ad quosdam actus, verbi gratia peccator ad derelinquendum peccatum indiget speciali motione divinæ gratiæ.

Ex his facilè explicantur authoritates D. Thomæ, & aliorum Patrum. Quod enim D. Thom. in 2. dist. 39. quæst. 1. art. 1. dicit actum voluntatis non esse ab alio exteriori principio *determinatè*, vel ut alii legunt *determinante*: & determinationem alienam esse inimicam libertatis; loquitur de determinatione per modum naturæ, quæ non relinquit voluntati locum eligendi, & se ipsam proximè determinandi, non verò de illa determinatione, quæ fit per modum liberi, id est, quæ est applicatio descendens à primo libero, & movens voluntatem ad eligendum, & se ipsam ad determinandum.

Quando verò D. Thomas dicit, voluntatem se ipsam movere, determinare, applicare & esse dominam sui actus; hoc intelligendum est per modum causæ proximæ, quæ non excludit dominium; motionem, & applicationem primi moventis, ut patet ex secunda regula. Et hæ duæ regulæ sunt principaliores.

Quando verò 1. 2. quæst. 9. art. 6. ad 3. dicit, Deum movere voluntatem ad volitionem boni universalis, voluntatem verò se determinare ad hoc bonum verum vel apparens; hoc intelligendum est de motione speciali, quæ locum habet tantùm in prima volitione, & actibus supernaturalibus. Cæterùm voluntas in aliis volitionibus se determinat sub generali Dei motione,

G 4 qua

quæ creaturæ applicantur ad omnes, & singulas actiones, ut dictum est in quarta regula. Ejusmodi explicationes, adeò claræ sunt versatis in doctrina Div. Thomæ, ut nullus de his ambigere possit, nisi qui Div. Thomam, vel non legit vel sinistris oculis percurrit, non ut ejus mentem exploret, sed ut illum ad suas opiniones pertrahat.

Dices. Nunquàm Div. Thomas usus est nomine præmotionis, & prædeterminationis: ergo eam non agnovit.

Respondeo primò negando consequentiam sufficit enim quod docuerit rem ipsam, quam intelligimus nomine præmotionis, & prædeterminationis. Sicut enim Scriptura licèt nomina *Incarnationis*, *Purgatorii*, *Trinitatis*, *Transubstantiationis* non usurpaverit, nihilominus docuit talia mysteria; quia scilicèt res, quæ his vocabulis intelliguntur, sub aliis terminis expressit. Ita D. Th. si nusquam nomen præmotionis usurpasset, nihilominus rem ipsam docuit, quia illam aliis terminis explicavit.

Respondeo secundò, quòd *movere ad agendum* idem est ac *præmovere*, juxtà illud principium D. Thomæ, & Aristotelis, quando aliquid movet ut motum ab alio, *motio moventis est prior motione mobilis*. Undè sufficit D. Thomam dixisse, *Deum movere creaturas ad agendum*, ut præmotionem doceat; sicut, & nos dicimus *artificem movere malleum*, non verò *præmovere*, quamvis ista motio sit prævia motio, & ipsi Adversarii ea, quibus Deus moralitèr nos excitat vocant *motiones morales*, cum tamen constet ejusmodi motiones esse prævias. Cur ergò à pari Div. Thomas præviam motionem non vocaverit simplicitèr motionem, præcipuè cum ipse pro

certo

certo haberet motionem moventis esse priorem motione mobilis.

Respondeo tertiò Div. Thomam etiam usurpasse nomen *præmotionis*, *&* *prædeterminationis*; Nàm quodlibetto 12. dicit: *omnia prædeterminari à divina providentia*; Et locis supra relatis dicit, motionem moventis esse *prævíam motionem*.

Objicies ex secundo capite; Si Deus præmoveret nos, esset author peccati, ergo non præmovet. Probatur antecedens. Ille est author peccati, qui præmovet ad actionem malam, sed Deus præmoveret ad actionem malam; ergò esset author peccati.

Respondeo primò. Adversarios teneri ad solvendum hoc argumentum, & alia similia. Nàm sicut Deus secundum Thomistas applicat ad omnes actiones, ita quoque fatentibus Adversariis concurrit simultaneè ad omnes actiones: ergò si hæc argumenta probent in via Thomistarum Deum esse authorem peccati, probabunt in via Adversariorum esse cooperatorem peccati. Quam ergò solutionem dabunt ipsi huic argumento, hac eadem uti poterunt Thomistæ.

Respondeo secundo negando sequelam; ad probationem distinguo majorem; ille est author peccati qui præmovet ad actionem malam, præcisè ut actio est, nego, ut mala est, concedo, ad minorem: Deus præmovet ad actionem malam, ut actio est, concedo: ut mala est nego: seu quod in idem redit, præmovet ad minorem, ut fiat, concedo, ut malè fiat, nego; Deus enim licet sit causa ut actio fiat, non est tamen causa, ut malè fiat, & ut mala sit; sicut anima licèt sit causa, cur tibia moveatur, non est tamen causa cur tibia malè moveatur, & claudicet: undè

defectus qui est in claudicatione, non refunditur in animam, sed in tibiam. Solutio, & objectio habetur in D. Thoma 1. p. q. 79. art. 2.

Instabis, intantum homo est causa peccati, inquantum est causa ipsius actionis, quæ est peccatum; ergo si Deus sit causa actionis peccati, erit etiam causa peccati.

Probatur antecedens: Nam homo non intendit malitiam, sed solùm ipsam actionem: ergò præcisè est author peccati, quia est causa actionis.

Respondeo cum D. Thoma, qui sibi hoc adversariorum argumentum objicit ibidem ad 2. distinguendo antecedens, homo est causa peccati, inquantum est causa actionis peccati, præcisè ut actio est, nego; ut habet adjunctum defectum, concedo. Homo enim quantumvis non intendat malitia, est causa non solum actionis, sed etiam est causa cur illa actio sit cum defectu; sicut calamus malè aptatus non solùm est causa scriptionis; sed etiam defectus, qui est in scriptione. Deus autem licèt sit causa actionis, attamen non est causa, cur actio sit cum defectu: sicut peritus artifex est quidem causa cur calamus pingat, non est tamen causa cur malè pingat; & anima est causa motus tibiæ curvæ: non est tamen causa cur defectus claudicationis reperiatur in tali motu. Undè sicut isti defectus scriptionis; & claudicationis non attribuuntur scriptori, & animæ, sed calamo, & tibiæ; ita quoque defectus actionum non tribuuntur Deo, sed creaturis, quamvis ipse moveat creaturas ad agendum. Solutio, & exemplum posterius habetur in Div. Thoma loco citato.

Urgebis. Defectus est inseparabilis ab actione peccati; v. g. ab odio Dei; ergò si Deus premo-

moveat ad actionem, præmovet etiam ad defectum.

Respondeo 1. negando consequentiam: licet enim in effectu inseparabiliter reperietur defectus, non tamen propterea, quod est causa unius, est causa alterius, ut videre est in tibia claudicante, quoties movetur ab anima.

Respondeo 2. distinguendo antecedens; Defectus est inseparabilis ab actione peccati, ut illa actio est à causa prima efficiente, nego: ut est à causa secunda deficiente, concedo. Utraque solutio insinuatur à D. Thoma supra citato.

Dices: cur me potius movet Deus ad actionem conjunctam cum malitia, quàm ad actionem conjunctam cum bonitate?

Respondeo primò id esse, quia Deus movet unumquodque juxtà propriam conditionem. Cùm igitur liberum arbitrium sit versatile inter bonum, & malum, ordo providentiæ communis exigit, ut aliquando determinetur ad actionem conjunctam cùm defectu, præcipuè post peccatum originale, ex quo contracta est tanta pronitas ad malum. Deus tamen potest corrigere hanc defectibilitatem per specialem gratiam quæ paucis datur: quia privilegia non debent esse communia. Et hęc ratio defectibilitatis liberi arbitrii est causa radicalis omnium peccatorum.

Respondeo secundò, id esse, quia voluntas moveri debet juxtà dictamen intellectus. Cùm ergò intellectus sæpè judicet bonum id quod est malum, ut furari, inebriari, &c. voluntas debet moveri ad illud malum, quod judicatur apparenter bonum. Et hæc est causa proxima, cur voluntas moveatur ad malum.

Replicabis; Deus est, qui fecit voluntatem defectibilem, & intellectum capacem erroris:

ergò radix peccati videtur refundi in Deum.

Respondeo negando antecedens; ſicut enim artifex aptando calamum, eſt quidem cauſa bonæ diſpoſitionis calami, non tamen defectuum, quibus ſubjicitur calamus. Ita Deus eſt quidem author voluntatis, & omnium bonarum ejus inclinationum, non tamen defectibilitatis ipſius. Et ratio eſt, quia voluntas, ſicut & intellectus, eſt defectibilis ex eò quòd ſit ex nihilo, Deus autem non eſt cauſa cur voluntas ſit ex nihilo, ſed hoc habet à ſe ipſa, & ideò defectibilitas ei competit ex ſe ipſa. Undè radix peccati eſt ipſum nihilum, quod eſt veluti creaturę peculium. Ex quo detegitur profunda ſimul, & ſolida humilitatis radix. Cùm enim nihil habeamus ex nobis pręter nihil originale, & peccata quę ex nihilo, at ex primo fonte oriuntur, cętera verò acceperimus à Deo, in nullo gloriari poſſumus. Hęc ſolutio deſumpta eſt ex D. Thom. in 2. diſt. 37. qu. 2. art. 1.

Dices: Deus eſt cauſa creaturæ ut creata eſt: ſed creata eſt ex nihilo; ergò Deus eſt cauſa, cur ſit ex nihilo.

Reſpondeo diſtinguendo majorem; Deus eſt cauſa creaturæ ut creata eſt, quantùm ad ea, quę accipit per creationem, concedo, quantum ad ea, quę non accipit per creationem nego: patet autem quod per creationem creatura non recipit nihilum: Et ideò Deus non eſt cauſa, cur creatura ſit ex nihilo.

Objicies ex 3. capite. Per concurſum ſimultaneum creatura fit dependens à Deo: ergò non eſt neceſſaria pręmotio.

Reſpondeo primò diſtinguendo antecedens; fit dependens à Deo, ut à cooperatore concedo, ut à primò motore applicante nego. Solutio

tio patet ex ipſis terminis, quia per concurſum ſimultaneum intelligitur influxus cooperans cauſę ſecundę, non tamen applicans cauſam ſecundam.

Reſpondeo ſecundò diſtinguendo idem antecedens; per concurſum ſimultaneum cauſa ſecunda eſt dependens à prima, ex parte ipſius effectus; concedo, ex parte cooperationis, qua ſimul cum Deo producit effectum, nego. Cùm enim concurſus ſimultaneus nihil ponat in cauſa ſecunda, ſed tota recipiatur in effectu, producit quidem ipſum effectum, & ſibi reddit dependentem, ſed non producit ipſam actualem cooperationem cauſę ſecundę. Undè pręter concurſum ſimultaneum, qui recipitur in effectu, admittendus eſt alius receptus in cauſa ſecunda, qui eam intrinſecè applicet ad cooperandum Deo.

Objicies ex quarto capite. Pręmotio tollit libertatem ergò non datur.

Probatur antecedens: nam liber eſt, qui agit ex ſe ipſo, & ſe ipſum determinat: ſed pręmotus non agit ex ſe ipſo, agitur enim, & determinatur à Deo: ergò non eſt liber.

Reſpondeo negando antecedens: ad probationem diſtinguo majorem: liber eſt, qui agit ex ſe ipſo, & ſe determinat, tanquàm proximum agens concedo: tanquàm primum agens, nego ſaltem id eſſe neceſſarium. Et ad minorem: pręmotus non agit ex ſe ipſo nec ſe determinat, ut proximum agens nego, ut primum agens, concedo. Ut enim dicit Auguſtin. loquendo de his, quos Deus movet, *aguntur ut agant, non ut ipſi nihil agant*. Undè pręmotus agit, & detarminat ſe ipſum tanquàm proximum determinans; Deus verò tanquàm primum agens, & primum determinans: non autem eſt de ſe. ratione libertatis, ut

ut voluntas agat ex se ipsa, seque determinet tanquàm prima causa à superiori non dependens, sed tanquàm causa proxima à primò motore applicata. Solutio est ex D. Thom. 1. part. qu. 83. art. 1. ad 3.

Instabis, causa libera debet esse indifferens: sed præmotus non est indifferens: ergò nec liber.

Respondeo distinguendo minorem, præmotus non est indifferens, indifferentia potentiali, & suspensiva, concedo: indifferentia actuali, nego. Indifferentia potentialis est præmotio omnis actus, cum capacitate ad illum, sic homo otiosus dicitur indifferens. Indifferentia verò actualis est positio unius actus cum potentia ad oppositum, ut ille qui actu diligit Deum, dicitur adhuc indifferens ad non diligendum, quia sic amat, ut semper retineat potentiam ad non amandum. Dicimus ergò præmotum esse sub ipsa præmotione indifferentem indifferentia actuali, quia sic ponit unum actum ut semper retineat potentiam ad non ponendum.

Urgebis, præmotus ad amorem non potest non amare: ergò nullo modo est liber.

Probatur antecedens; nemo potest id, quod implicat, sed implicat, quod præmotus ad amorem non amet: ergò non habet potentiam ad non amandum. Hoc argumentum est Achilles adversariorum, quamvis sit Tersite debilius. Undè.

Respondeo primò. Adversarios teneri solvere hoc argumentum; nam etiam implicat ea, quæ sunt ordinata à Divina providentia, non evenire ea, quæ sunt præscita à Deo, & prædicta à Prophetis, non fieri: Christum præcepta Patris non implere, immò hominem habentem gratiam congruam adversariorum, non agere.

Et

Et tamen nec Dei providentia, nec præſcientia, nec prohetiæ, nec præcepta Patris, nec gratia congrua tollunt libertatem. Ergò Adverſarii tenentur ſolvere hoc argumentum: ſed quia ſcio eos in miras ambages, ſeſe coniicere in iis explicandis, eò quòd uti nolint expeditiſſima Thomiſtarum ſolutione, immò quoſdam eorum hoc argumento convictos dicere Chriſtum Dominum non eſſe liberè mortuum, nec proindè meruiſſe eò quòd elegerit mortem juxta pręceptum Patris, ſed eò quòd elegerit quaſdam circumſtantias, quas non præceperat Pater, ſed ejus voluntati purè permiſerat, quod ſine dubio intolerabile videtur, & Sacræ Scripturæ teſtimoniis adverſum, ideò.

Reſpondeo ſecundò diſtinguendo antecedens præmotus ad amandum non poteſt non amare, potentia poſſibilitatis, nego, potentia futuritionis, concedo. Explicatur. Potentia futuritionis eſt, quæ pro aliquo ſigno eſt exercenda; potentia verò poſſibilitatis eſt; quæ non eſt exercenda ſaltem pro aliquo ſigno, & ſub aliqua ſuppoſitione. Dicimus ergò, quòd præmotus ad amorem habet potentiam, non quidem futuritionis, ſed poſſibilitatis ad non amandum, quia potentia non amandi (ſuppoſita præmotione ad amandum) non exercebitur, ſed remanebit pro illo ſigno in ſua poſſibilitate. Adverſarii obſtupeſcunt ad illam diſtinctionem: ſed advertere debebant plerumque cauſas etiam liberrimas habere ſolùm potentiam poſſibilitatis ad plures actus. Sic Deus poteſt creare varios mundos potentia poſſibilitatis, quæ nunquam exercebitur, ſic Chriſtus, ſuppoſito præceptò Patris præcipientis mortem, poterat non mori potentia poſſibilitatis tantum, quæ ſcilicèt nunquam erat exercenda.

Sic

Sic demùm, dum unum agimus, verbi gratiâ dum scribimus, possumus oppositum potentia possibilitatis tantum, quæ pro illo signo non exercebitur. Ergò potentia possibilitatis sufficit ad libertatem.

Et si dicas, non datur potentia etiam possibilitatis ad id, quòd implicat: sed implicat præmotum ad amorem, non amare: ergò

Respondeo non dari potentiam possibilitatis ad id, quod implicat simplicitèr, & absolutè, benè tamen ad id, quod secundùm se est possibile, & redditur solùm impossibile ex aliqua suppositione: sic enim Deus habet potentiam possibilitatis ad creandum alium mundum, etiam postquam decreverit se creaturum unicum tantum, & tamen ex suppositione quòd Deus decreverit creare unicum mundum, implicat quòd creentur de facto plures.

Respondeo tertiò solutione communi, quæ in idem redit cum præcedenti. Præmotus ad amandum non potest non amare, in sensu composito, concedo; in sensu diviso, negò. Hæc distinctio est Div. Thomæ qu. 6. de veri. art. 4. ad 8. quàm tamen Adversarii maligna interpretatione conantur odiosam reddere dicentes, Thomistas eam ita intelligere, ut præmotus possit oppositum, si tollatur præmotio, non possit verò, si ponatur præmotio, eò quòd ferreis vinculis istius præmotionis sibi præripiatur omnis facultas faciendi oppositum; sicut homo ligatus ad columnam potest ambulare, si tollantur vincula, non potest verò cum ipsis vinculis. Hæc explicatio falsa est, & Calvinistica, quam nunquam intenderunt Thomistæ: dicimus enim, etiam sub ipsa premotione ad amandum remanere, potentiam non amandi, & quicunque hoc negat, pro hæretico habemus,

mus, eò quòd contradicat definitioni Concilii Tridentini. Sed dicimus illam potentiam non amandi non respicere negationem amoris, ut ponendam simul cum præmotione ad amandum, ita ut aliquis in eodem instanti sit præmotus ad amandum, & tamen non amet; sed solùm potentia ad non amandum respicit non amorem ut ponendum divisim à præmotione ad amorem: sicut dum sedeo, etiam cum ipsa sessione habeo potentiam ad ambulandum, sed illa potentia non respicit ambulationem ut conjungendam cum sessione, implicat enim ut sedendo ambulem, sed solùm respicit ambulationem ut ponendam divisim à sessione. Undè sicut sedens dicitur habere potentiam ad amulandum in sensu diuso, non tamen in sensu composito: ita dicimus præmotum ad amorem habere potentiam non amandi in sensu diviso, non in sensu composito; & sicut propter potentiam in sensu diviso sedens sedendo est liber, ita quoque præmotus ad amorem, liberrimè amat, eò quòd talem potentiam retineat.

Quod autem ad libertatem sufficiat potentia in sensu diviso, & quod illa distinctio sit omninò admittenda, luce meridiana clarius demonstratur. Et in primis quod sufficiat ad libertatem. Nàm Deus etiam post decretum, & Christus post præceptum sibi impositum est liber; quæ etiam prædicuntur à Prophetis, eveniunt liberè; immò in eò instanti, quo amo, sum liber: quis hoc negabit? Et tamen horum omnium oppositum non potest fieri, nisi in sensu diviso: nam impossibile est, quòd Deus conjungat oppositum ejus quod decrevit cum decreto, & Christus oppositum ejus, quod præcipitur cum præcepto; & nos oppositum eorum, quæ prædicuntur;

cum

cum prædictione, ut non amorem cum amore; ergò sufficit ad libertatem potentia in sensu diviso. Deinde quod hæc distinctio sit indispensabiliter necessaria, ostenditur. Nam certum est, quod in aliquo sensu non possumus resistere voluntati, & motionis divinæ efficaciæ; ut enim dicitur Rom. 9. *Voluntati ejus quis resistit?* Et Hestèr 13. *Non est, qui possit tuæ resistere voluntati.* Et Augustinus de Correptione cap. 14. *Deo volenti salvum facere nullum humanum arbitrium resistere potest.* Et D. Thom. 1. 2. qu. 10. art. 4. ad 3. *Si Deus moveat voluntatem ad aliquid, impossibile est, quod voluntas ad illud non moveatur.* Et tamen aliundè certum est, nos posse facere contrarium ejus, quod Deus vult etiam voluntate efficaci; alias enim non impleremus illud liberè, immò hoc expresè definitum est in Conciliis; ergo necessario distinguendus est duplex sensus, unus in quo, possimus, & alius in quo non possimus.

Applicabis, Præmotus ad amorem, ut sit liber debet posse conjungere non amorem cum præmotione ad amorem; ergò nulla solutio.

Probatur antecedens, quia liber est, qui potest conjungere non actum cum omnibus prærequisitis ad actum, sed premotio est de prærequisitis; ergò ut quis sit liber debet posse conjungere non amorem cum præmotione ad amorem.

Respondeo negando, antecedens; Ad probationem, distinguo majorem: liber debet posse conjungere non actum cum omnibus ad actum prærequisitis; prioritate temporis transeat; prærequisitis solùm prioritate naturæ, negò. Premotio autem solùm prærequiritur prioritate naturæ; nam in eodem instanti est præmotio, & actus; undè eodem modo loquendum est de utroque.

que. Sicut ergò ad libertatem non requiritur, ut aliquis possit simul amare, & non amare: ita quoque nec requiritur, ut aliquis possit simul premoveri ad amorem, & abstinere ab amore.

Dices, Præmotus nullam retinet potentiam ad oppositum: ergo non est liber.

Probatur antecedens: Possibili posito in actu nullum sequitur absurdum: sed si potentia ad oppositum præmotionis reduceretur ad actum, sequeretur absurdum, nempè præmotionem esse inefficacem: ergò nulla datur potentia ad oppositum præmotionis.

Respondeo negando antecedens: Ad probationem, distinguo majorem. Possibili posito in actu, nullum sequitur absurdum, si ponatur eò modo, quo poni potest: concedo: si poneretur alio modo, nego. Potentia autem ad oppositum, præmotionis non est reducibilis in actum conjunctum cum præmotione, sed solùm præcisum, ab illa.

Objicies etiam ex eodem capite. Voluntas præmota non est domina sui actus: ergò non est libera.

Probatur antecedens: quia non est domina præmotionis: ergò nec ipsius actus, ad quem, præmovetur. Probatur consequentia: nam præmotio, & actus sunt indispensabiliter conjuncta, ergò si non est domina unius, non est alterius.

Respondeo negando antecedens. Ad probationem distinguo, voluntas non est domina præmotionis originativè sumptæ, concedo: terminativè sumptæ, nego; & nego consequentiam; idest, voluntas non est domina principii, à quo descendit præmotio, nempè ipsius Dei; est tamen plenè, & perfectè domina termini præmotio-

tio-

tionis, nempè proprii actus, etiam sub ipsa præmotione, ideò ipsum suspendere, revocare, & interrumpere ad nutum potest. Neque ex hoc ullatenus derogatur efficacitati, infallibilitati Dei moventis, quia hoc ipso quòd voluntas actum, quem ex præmotione inceperat, revocat, non est sine præmotione Dei; ideòque voluntas liberrimè ab uno actu ad oppositum excurrit, & innata libertate per diversa vagatur, & tamen divinæ motionis efficaciam nullatenus transilit. Cùm enim Deus (non secus, ac Div. Thomas 1. part. quæst. 103. art. 7. agendo de divina gubernatione argumentatur) sit universalis motor omnium agentium, ea quæ ab ipso moventur, possunt in diversa, & contraria ferri, absque eò quòd ejus motionem effugiant, quia nihil sine eò movente, & applicante agunt.

Illustratur magis hæc responsio, ostenditurque ampliùs hocce voluntatis dominium in actum suum, & præmotionis terminum, etiam sub præmotione positum, aptissimo exemplo. Nam sicut Deus est omnium motor, ita & conservator; & sicut motio ejus est efficax, & infallibilis, ita quoque influxus ejus conservativus. Sed sicut conservativus ejus influxus ita se rebus conservandis accommodat, ut corruptibilibus non auferat corruptibilitatem, sed relinquat, ita motio ejus sic se causis, quas movet, accommodat, ut actui effectuique defectibili, & contingenti non adimat defectibilitatem. Unde sicut non obstante conservatione illa efficacissima, qua Deus autem conservat, homo tamen habet potestatem suprà vitam avis, quam potest destruere, & consequenter suprà conservationem avis, non quidem originativè, (non enim potest destruere

im-

impediendo ipsum Deum; ne eam conservet) sed terminativè, quatenus ei subtrahere potest terminum: ita pari modo non obstante, immò salva efficacia divinæ motionis, qua homo ponit actum, habet plenum jus suprà talem actum, potestque ipsum revocare, ut libuerit; ideòque consequentèr ipsa motio dicitur esse in potestate hominis non quidem originativè, quia non habet jus in ipsum Deum moventem, nec potest eum à movendo cohibere; sed terminativè, quatenus potest ei subtrahere terminum, sicque cessabit. Et hoc est quod dicit D. Thomas 1. 2. qu. 10. art. 4. *Quod quia Deus omnia movet secundùm eorum conditionem, idest sic Deus voluntatem movet, ut remaneat motus ejus contingens, & non necessarius.*

Sed addendum ad integritatem paritatis, quæ debitè ponderata magnam lucem hisce rebus afferet, quòd sicut ex potestate, quam habent causæ secundæ ad destruendos effectus à Deo conservatos nihil deperit infallibilitati, & efficaciæ divinæ gubernationis, & conservationis; nec ut illum creetur obstaculum, quominus Deus res defectibiles quantum voluerit, & quomodo voluerit conservet, eò quòd ex doctrina Div. Thomæ, mox insinuata 1. part. quæst. 103. cùm sit generalis omnium conservator, & gubernator, id ipsum quod causæ secundæ aliquid destruere possunt, & de facto destruunt, non fit, nisi sub eo conservante, & gubernante; ita pariter ex eò quòd voluntas revocare; suspendere, & mutare possit actum suum, quem Deo applicante elicit, infallibilitati, & efficaciæ divinæ motionis nihil deperit, quia cùm Deus sit generalis motor, hoc ipsum quòd voluntas actum, suum revocat, & suspendit tanquàm domina ejus, non fit

nisi

nisi sub Deo movente, & applicante. Sic que omnia rectè cohærent in sententia Div. Thomæ, salvaturque perfectum, ac plenum jus voluntatis, sine præjudicio dominii jurisque primi motoris; sicque evanescit nubes illa, quæ ex nimio inordinatoque libertatis creatæ zelo nata, clam veritatis lucem eripere poterat, verùm ut usque ad minimos glomeres dissipetur.

Dices: etsi possim revocare actum meum; quem ex applicatione Dei pono,& contrariorium facere, attamen ut id fiat egeo nova præmotione me applicante. Atqui præmotio sæpè abest, & à Deo non datur; ergò non habeo plenum perfectumque dominium, sed potiùs merum instrumentum Dei sum, me prout placuerit versantis, & quando placuerit otiosum reliquentis, aut potiùs utentis me ipso ad dominandum actibus meis: cæterùm nihil veri dominii mihi reliquentis.

Et confirmatur, ac roboratur magis hoc argumentum. Nàm ut verè, & non nominetenus simus domini actuum nostrorum, debemus habere in nostra potestate omnia necessariò requisita ad illos ponendos quando non sunt, & revocandos quando sunt. Atqui præmotio Dei, quæ ad hoc necessariò requiritur, non est in potestate nostra; non enim possumus illam avocate, nisi Deus ultrò conferat: ergò non sumus perfectè domini actuum nostrorum, secundùm Thomistarum sententiam.

Responderi potest primò solutione communi. Ad perfectum dominium libertatis creatæ sufficere, ut in potestate illius sint omnia requisita ox parte actus primi, non verò ex parte actus secundi; seu requisita ut possit; non verò requisita, ut defacto agat. Præmotio autem non est de præ-

requisitis ex parte actus primi, & ad posse; sed solùm ex parte actus secundi, & ad agere. Ratio hujus solutionis est, quia dominium creaturæ supra actus suos est essentialiter Deo subordinatum tanquàm primò domino. Undè non derogatur ipsi, si potestas quàm habet suprà suos actus subjiciatur Deo quantùm ad applicationem, & usum, seu reductionem ad actum secundùm; & ideò ut creatura sit perfectè domina sui actus in suo ordine, sàtis est ut habeat omnia requisita ad actum primùm, seu ut possit ipsum ponere; usum verò hujus potentiæ à primo rerum omnium motore recipiat: & non ex se suoque dominio primitus habeat. Undè aliis terminis distingui posset, ut domini simus actuum nostrorum, debemus habere in nostra potestate omnia prærequisita ex parte causæ creatæ, concedo; prærequisita ex parte Dei, & causæ increatæ, nego. Hæc enim dare, debet esse in potestate solius Dei.

Respondeo secundò, cum Joanne à S. Thoma hic solutione jam data distinguendo minorem; præmotio illa ad novum actum prærequisita non est in nostra potestate, ex parte principii, concedo; ex parte termini, nego. Hoc ipso enim quod actus nostræ voluntatis cedit sub nostra deliberatione, ita ut si concludamus faciendum, fiat; si non faciendum, non fiat, habere præmotionem intelligitur esse in nostra potestate saltem terminativè, quod satis est ad libertatem. Quid enim ampliùs ad libertatem actus voluntatis exigitur, nisi ut ita subsit judicio indifferenti, ac deliberationi; ut si nobis visum fuerit, ponatur; sin minùs, non ponatur.

Respondeo demum tertiò ex Sanct. Thoma 1. 2. quæst. 109. artic. 4. ad 2. negando minorem, ni...

con-

confirmationis, in qua est nodus difficultatis, quòd scilicèt habere præmotionem non sit quadantenus in nostra potestate: Et ad probationem in hac inclusam, respondeo ad hoc, ut præmotio sit in nostra potestate non requiritur eam advocare, & quasi attrahere possimus, sed satis est, ut Deus possit eam nobis dare, immò, semper eam nobis dispenset secundùm conditionem nostram, si enim *ea quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus*, ut ex Aristotele dicit Angelicus Doctor, à fortiori id erit in nostra potestate, quod habere possumus, non per amicum deficientem, sed per motorem intimè præsentem, quique omnibus rebus ita semper præsto adest, ut nunquam illis desit, in his quæ cujuslibet conditio exigit. Sed falluntur adversarii, quòd non satis penetrent illud ex Dionysio inculcatum à Div. Thoma, primum motorem movere unumquodque juxtà sum conditionem, neminique deesse in his, quæ ad ipsum spectant, ita ut nunquam ille in causa sit, aliquid non fiat à causis secundis: undè nunquàm obstat ex parte illius, & motionis ejus, quin actus sit plenissimè, ac perfectè in nostra potestate.

Sed ne quis putet hæc, & similia argumenta solos præmotionis defensores urgere, ecce fatentur omnes in supernaturalibus nos sine gratia Dei etiam præveniente (sivè ponas moraliter allicientem, sive physicè moventem nihil refert quantùm ad hoc) nihil posse operari, quæ quidem gratia non est tam in nostra potestate, quàm naturalis præmotio, cum hæc ex lege providentiæ detur, illa non nisi ex misericordiæ beneplacito concedatur; & tamen impletio mandatorum supernaturalium in nostra potestate censetur, aliàs transgressio nobis in culpam non imputaretur: Quidni,

ni, ergò à pari actus nostros in potestate habebimus, quamvis ad illos ponendos necessaria sit præmotio.

Instabis, applicatio præveniens exercitium libertatis non potest ullo modo esse libera: Sed præmotio prævenit exercitium libertatis nostræ: ergò non est libera, neque in nostra potestate.

Respondeo 1. distinguendo majorem; Applicatio præveniens exercitium libertatis, non est libera formalitèr: transeat (distingui enim posset, sicut, & præcedens argumentum) causalitèr, nego: Nam talis applicatio datur ad exercendam libertatem. Undè causat ipsum exercitium nostræ libertatis; & proindè est libera causalitèr. Non est autem necesse ut sit formalitèr libera, quia sicut principium meriti non cadit sub merito, & principium deliberationis sub deliberatione, & principium discursus sub discursu: ita principium totius libertatis actualis non debet cadere formalitèr sub actuali libertate. Præmotio autem est principium totius actualis libertatis.

Respondeo secundò, quòd talis applicatio præveniens usum libertatis potest esse libera, si descendat à primo libro; præmotio autem descendit à Deo qui est fons totius libertatis: undè illam non tollit, sed ipsam complet tanquàm participatio derivata à libertate Divina. Hæc satis ostendunt libertatem posse salvari cum præmotione; id autem quomodo fiat, ut acuratiùs explicetur, sit.



## ARTICULUS SEPTIMUS.

### *Declaratur concordia Motionis Divinæ cum libertate nostra.*

NOn est pręsentis loci explicare essentiam libertatis, id enim satis præstabimus in Morali: solum brevitèr adducemus quatuor modos, quibus divina Motio cum libertate sic conciliatur, ut eam non lædat, sed perficiat.

Primus modus sumitur ex efficacia, & universalrtate Divinæ voluntatis, cujus præmotio est quidam influxus, Divina enim voluntas ita universalis est, & efficax, ut non solùm attingat substantiam effectus, sed etiam modum: undè non solùm Deus movet voluntatem ad agendum, sed etiam ad liberè agendum; ad utrumque enim movetur voluntas, & ut agat, & ut libere agat. Quis enim neget, Deum, qui omnia potest, non posse facere, ut homo agat, & liberè agat? Hoc verò posito manifestum est hominem sic à Deo motum non solùm agere, sed etiam liberimè agere. Thomistæ autem nihil aliud intelligunt, per præmotionem nisi influxum illum, quò Deus nos applicat, & ad agendum, & ad liberè agendum: undè sub tali motione voluntas remanet liberrima. Hic explicandi modus est Div. Thomæ 1. part. quæst. 19. art. 8. & aliis in locis.

Secundus modus desumitur ex illo axiomate D. Thomæ & D. Dionysii: *Deus movet unumquodque secundum proprietatem ejus*. Cùm igitur proprietas libertatis sit, ut causa libera non naturali necessitate sit ad unum determinata, sed

per

per deliberationem se applicet ad agendum, Deus etiam movet voluntatem ad hoc ut deliberet, & per electionem se determinet. Quis autem possit concipere ex ea motione oriri præjudicium libertatis, quæ nos movet ad deliberandum, ut quod per deliberationem nobis expedire judicaverimus, deindè (Deo semper applicante) eligamus. Sed egregiè falluntur Adversarii, quòd imaginentur Thomistarum præmotionem voluti adamantinam catenam, & ferreos compedes, quibus constricta voluntas fatali quadam necessitate uni adhæreat, donec isti compedes solvantur, & aliis supervenientibus novæ rei alligetur. Hæc omnia sunt chymeræ, & somnia nihil enim aliud per præmotionem intelligimus, quam applicationem descendentem à Deo, & moventem voluntatem ad exercitium suæ libertatis, id est, ad deliberandum, & eligendum juxtà dictamen intellectus.

Tertius modus desumitur ex ipsis libertatis principiis: libertas enim consistit in eò, quòd voluntas agat non quia est, sed quia vult, sicut subtilitèr notat Cajetanus ex Div. Thoma, nos in Morali expendemus, idest, ut voluntas agat non naturali impulsione, sicut lapis, dum tendit deorsum, sed ex propria electione, cujus electionis adhuc domina est, inquantùm potest de illa disponare, vel retractando, vel suspendendo vel continuando, prout libuerit, id enim quotidie in nobis experimur, dum nostras electiones retractamus, suspendimus, & immutamus prout placuerit. Deus autem per suam motionem hoc dominium in nobis non impedit, sed potius exerceri facit. Actus enim quem præmotus ponit, semper est in ejus potestate, ita ut sæpè ipsum suspendamus, & ad libitum mutemus, Deo

tamen ad hæc omnia influente per modum primi motoris.

Quartus modus petitur ex indifferentia objecti ad quod voluntas præmota tendit. Recepta enim sententia est, quod voluntas sequitur intellectum; undè quamdiu intellectus proponit objectum indifferentèr amabile, voluntas quoque illud indifferenter amat. Divina verò motio non impedit, quin objectum, ad quod tendimus, proponatur indifferentèr amabile ab intellectu; & ideò non impedit indifferentiam, & libertatem voluntatis.

Ex his omnibus manifestè patet; quod motio divina non impedit, sed perficit libertatem: si tamen explicetur, ut eam ponunt Thomistæ, & non detorqueatur in sensus malignos, chimæricos, & omninò alienos, sicut sæpè fit ab adversariis: datur enim ad exercendam libertatem, sicut influxus solis datur arbori ad exercendam vim fructificativam. Et ideò sicut influxus solis non impedit quin arbor ex se ipsa fructificet, sed potiùs hoc facit: ita Dei motio non impedit, sed facit, ut liberè agamus.

## ARTICULUS OCTAVUS.

*Ostenditur, Thomistas in materia de auxiliis esse omnium remotissimos ab Hæreticis.*

CIrcà motionem divinam duplex præcipuè fuit hæresis: altera Pelagii, altera Calvini. Calvinus enim ducit libertatem per peccatum originale funditus periisse, inquantùm concupiscentia rebellis victrici necessitate voluntatem sibi relictam ita captivat, & subjicit, ut nihil veri

veri dominii in actus suos ei permittat. Undè infert non dari meritum; quia ubi libertas non est, meritum esse non potest. Infert etiam omnia hominum opera esse peccata ex se mortalia, etiam maximas actiones Sanctorum; eò quòd ex corrupta radice, illisque suam malitiam communicante pullulent; dicit tamen illa peccata non imputari electis. Idem autem quòd tribuit concupiscentiæ, tribuit etiam divinæ motioni; inquantùm sicut concupiscentia necessitat voluntatem, ut velit, nolit impetum ejus sequatur, nullumque in ea dominium relinquit: ita pariter dicit divinam motionem necessariò trahere voluntatem, ita ut nullatenus possit dissentire; Undè dicit voluntatem absolutè carere libertate, quia in omni actione vel est serva concupiscentię, vel captiva divinæ motionis, cujus efficaciæ nullo modo reniti potest. Et si aliquando dicat sub motione Dei nos retinere potentiam ad oppositum, solùm loquitur de potentia passiva, & contingentiæ, qualis est in baculo, qui dum movetur sursum, retinet potentiam passivam ut moveatur deorsum; Cæterum constanter negat remanere potentiam illam dominatricem, qua voluntas est domina sui actus, ac proindè libera; putat enim tale dominium, in quo consistit libertas, non posse stare cum efficacia divinæ motionis.

E contrà Pelagius negabat hominem aliquid detrimenti contraxisse per peccatum Adæ; Immò tenebat voluntatem esse adeò fortem, & independentem, ut sine ullo auxilio efficaci posset agere bonum, præcipuè quia concipere non poterat libertatem posse stare cum illa motione divina efficaci, quàm admittebat Augustinus. Cæterum admisit quemdam concursum, quem

vocabat possibilitatis adjutorem, & qui videtur correspondere concursui simultaneo. Admittebat etiam motiones morales excitantes, illustrantes, suadentes, ut patet per Augustinum lib. de Gratia Christi cap. 7. & 10.

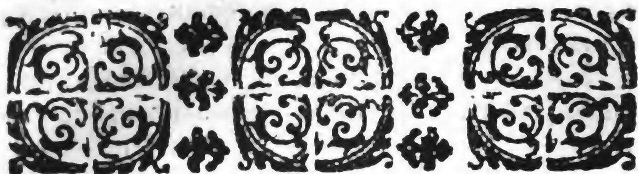
Ex quibus manifestè constat hæc duo monstra; scilicèt hæresim Calvini, & Pelagii, quamvis inter se pugnent, eidem tamen principio inniti, scilicèt quod motio efficax tollat libertatem, & potentiam ad oppositum. Ex quo priucipio subsumit Calvinus, atqui datur motio de se efficax, ergò non datur libertas. Pelagius verò è contra subsumit, atqui datur liberatas, ergò non datur motio de se efficax. Rogo autem, quinam sunt remotiores ab istis duobus scopulis, & ab istis duobus hæresibus, vel qui fovent, immò qui stabiliunt pro fundamento suæ doctrinæ principium illud, cui utraque hæresis incumbit, vel qui penitùs averruncant fatale istud principium, & falsitatis columnam? Profectò majus est ipsam hæresum radicem funditur extirpare, quàm illam fovendo, & nutriendo, nascentes indè venenatos surculos tantum amputare: Atqui adversarii Thomistarum fovent hoc principium, cui utraque prædicta hæresis incumbit, scilicèt *motio divina tollit libertatem*, immò, & illud supponunt pro fundamento suæ doctrinæ; Thomistæ verò ejusmodi principium radicitus extirpant dicentes, cum divina motione posse stare libertatem: ergò doctrina Thomistarum est omnium remotissima ab utraque hæresi Pelagiana scilicèt, & Calviniana; ipsasque radicitus evertit.

Hinc est, quòd doctrina Thomistarum meritò adhibetur in Catechismo Tridentino veluti antidotum contra hæreses efficacissimum: nuper Alexander VII. eam contra errores Jansenii Lova-

vaniensibus commendavit tanquam *tutissimam*, *& inconcussam*.

Hæc de celebri illa quæstione dicta sufficiant, in quibus etsi non omnis, quæ à Thomistis pro tam justæ causæ patrocinio adduci solent, comprehenderim; nec singula, quibus ab adversariis impugnari solet, retulerim (quippè cùm solicitata tot altercationibus humani ingenii fæcunditas immensa hac de re profuderit, & nova in dies parturiat) satis tamen me egisse arbitror, ut quisque perspiciat, quàm altis fundamentis Thomistarum sententia nitatur, quàm sanctè illi de Deo sentiant, quàm altè illius in omnes creaturas dominium stabiliant, quàm profundè omnium causarum ab eo dependentiam scrutentur, quam justè hæc sententia à tot sanctissimis doctissimisque viris pro aris, & focis defendatur, quàm facilè contrà impugnatores propugnetur, quam injustè à Scholis, aut malignis, tanquàm dura, immò erroribus affinis apud plebeculam traducatur.





# QUÆSTIO QUINTA.

## *De accidentibus ſpiritualibus, præcipuè de ſcientia.*



HACTENUS egimus de ſubſtantiis ſpiritualibus, nunc dicendum de illarum accidentibus. Hæc verò accidentia partim reſident in intellectu, ut habitus cognoſcitivi; partim verò in voluntate, ut virtutes morales. De virtute morali agemus in Ethica; Undè hic ſolùm agendum ſupereſt de habitibus intellectualibus per quinque articulos, quorum primus erit de virtutibus intellectualibus in communi; ſecundùs ſpecialitèr de ſcientia; tertius de unitate ſcientiarum; quartus de comparatione ſcientiæ cùm opinione; quintus de ejus comparatione cùm fide divina.

AR-

## ARTICULUS PRIMUS.

### *De virtutibus intellectualibus in communi.*

CIrca virtutes intellectuales: Primò quæritur quid sit virtus intellectualis. Secundo quotuplex sit. Et tertiò, virtutes intellectuales singulatim explicandæ sunt.

Dico primo, virtus intellectualis rectè definitur habitus attingens infallibilitèr verum.

Declaratur definitio: Et in primis dicitur *habitus*, per quod convenit cum aliis virtutibus: dicitur *attingere verum infallibilitèr*, quia virtus cum sit perfectio potentiæ, debet illam determinare ad attingendum proprium objectum modo perfecto; objectum autem intellectus est veritas. Undè virtus intellectualis debet perficere intellectum circa veritatem, inquantum determinat ipsum ad illam attingendam infallibilitèr. Ex quo patet opinionem, suspicionem, fidem humanam non annumerari inter virtutes intellectuales, quia non determinant intellectum ad attingendam veritatem infallibilitèr, sæpe enim falluntur. Fides autem divina licèt sit virtus, non recensetur tamen inter naturales, sed Theologicas.

Dico secundò quinque sunt virtutes intellectuales, Intelligentia, Sapientia, Scientia, Prudentia, & Ars. Declaratur conclusio. Cum enim veritas sit objectum intellectus, aliqua veritas est de se manifesta, & quæ statim cognoscitur quando proponitur. Ejusmodi sunt prima principia, & circa tales veritates versatur intelligentia. Alia verò veritas deducitur ex principiis

per se notis, & quidem si deducatur ex altissimis principiis, pertinet ad sapientiam: si verò deducatur ex principiis particularibus, pertinet ad scientiam. Est autem quædam veritas, quæ respicit agibilia, inquantùm rectè judicamus quid expediat agere, & non agere ad benè vivendum: Circa illam veritatem versatur prudentia. Est demùm altera veritas in rebus factilibus, inquantùm per certas regulas certò, infallibilitèr judicamus quomodo sit disponenda materia externa, v.g. lapides ad domum. Hæc veritas pertinet ad artem, cujus est judicare per regulas infallibiles quomdo tractanda sit materia externa.

Habitus primorum principiorum, seu intelligentia, definitur habitus quo principia de se manifesta cognoscuntur, & dividitur in habitum primorum principiorum speculabilium, & habitum primorum principiorum practicorum. Habitus principiorum speculabilium retinet nomen genericum. Habitus verò principiorum practicorum vocatur synderesis. Isti duo habitus continent semina omnium scientiarum, & omnium virtutum moralium. De sapientia, & scientia egimus initio Philosophiæ, iterum actuali de scientia articulo sequenti, de prudentia verò abundè dicendum est in morali.

Ars definitur, recta ratio factibilium idest habitus rectificans intellectum circa factibilia, ut circa fabricam domus, vestimenti &c. Differunt autem factibilia ab agibilibus, quod agibilia sint actus ipsi voluntatis, ut amare, odisse, &c. factibilia verò sunt actas versantes circa materiam extraneam artificiosè disponendam, ut circa ferrum, lignum, &c. Hic autem loquimur de arte rigorosè sumpta, quæ dicit solet *mechanica*, &

divi-

dividitur in septem generales artes hoc versu comprehensas.

*Rus, nemus, arma, rates, vulnera, lana, faber.*

*Rus*, significat Agriculturam, *nemus* Venatoriam; *arma* Militiam; *rates* Nauticam: *vulnera*, Chirurgicam; *lana* Textrinam; vel Sutoriam; *faber* Artem fabrilem in auro, argento, ferro, &c. Sed præterea sunt infinitæ artes sub illis comprehensæ, ut Pictura, Palæstrica, Coquinaria, Saltatoria, Cytharistica, &c. Artium autem quædam sunt propter necessitatem, ut Coquinaria, Pistoria, Fabrilis, &c. Quædam vero propter vitæ commoditatem, ut navigatoria, mercatoria, &c. Quædam verò ad vitam poliendam, & defendendam, ut Grammatica, Rhetorica, & Militaris. Quædam ad solas delitias, ut Pictoria, Cytharistica, &c.

## ARTICULUS SECUNDUS.

### *An, quid, & quotuplex sit scientia.*

Dico primò, datur vera scientia. Conclusio est contra quosdam veteres, qui negabant posse aliquid sciri.

Probatur tamen primò experientia, qua videmus nos plura scire, idest cognoscere per causas certas, & infallibiles, ut quinam syllogismus sit bonus, cur fiat eclypsis, justitiam esse sectandam, &c. secundò ratione; siquidem scire, est rem per causam, id est, per principia certa, & evidentia cognoscere: sed plura sunt, quæ hoc modo cognoscuntur, sicut quæ jam diximus, & quæ versantur circa mathematicalia: ergò datur scientia. Tertiò argumento ad hominem:

nàm qui negat scientiam, vel scit eam non dari, vel nescit, utrùm detur: si nescit, cur negat? si scit: ergò datur scientia.

Quæres, quarum rerum detur scientia?

Respondeo in primis, omnia etiam contingentia, & corruptibilia sciri posse secundùm rationes universales: deindè etiam entia rationis sciri possunt, quia habent principia, per quæ demonstrentur. Immò non entia, ut privationes, vacuum, umbræ, mors, & alia ejusmodi possunt scientificè suo modo cognosci: nàm evidenter probatur dari mortem, & animal ipsi subjici. Cæterùm de singularibus contingentibus non est scientia, quia non habent causas infallibiles, sed modò sunt, modò non sunt. De singularibus tamen incorruptibilibus, ut de Deo, & de Angelis dari potest scientia, quia innotescere possunt per principia certissima.

Dico secundò; scientia est cognitio certa, & evidens rei per causam: Undè quia demonstratio probat evidenter rem per causam, ideò scientia solet dici cognitio per demonstrationem acquisita. Hæc verò cognitio aliquando est actualis, ut dum consideramus ea, quæ scimus, & tunc dicitur *scientia actualis*: aliquando verò solùm habetur habitualiter, ut in dormiente, & tunc dicitur *scientia habitualis*.

Quantùm ad divisionem scientiæ. Primò dividitur in speculativam, & practicam; speculativa est, quæ sistit in contemplatione veritatis; practica verò quæ suas veritates ordinat ad opus, ut Philosophus moralis contemplatur naturam veritatis ad hoc, ut meliùs vivat, & operetur.

Dividitur secundò in scientiam subalternantem, & subalternatam. Scientia subalternata est,

est, quæ desumit sua principia ex conclusionibus superioris scientiæ; subalternans verò est illa superior scientia, ex qua desumit inferior sua principia. Sic medicinæ principia probantur in physica, & musicæ principia probantur in arithmetica.

Dividitur tertiò scientia in naturalem, & supernaturalem; naturalis est, quæ de rebus naturalibus & lumine naturali cognoscibilibus agit; supernaturalis idem est, ac Theologia, quæ dividitur in Theologiam Beatorum, & Viatorum. Naturalis verò dividitur in realem, rationalem; Rationalis est, quæ respicit ens rationis, & videtur esse unica, scilicet Logica: nàm Rhetorica, & Grammatica, licèt respiciant ens rationis scilicèt congruitatem, & ornatum sermonis; deficiunt tamen à ratione scientiæ, & pertinent ad artes sermocinales. Scientia realis dividitur in physicam, metaphysicam, mathematicam, & moralem, Physica sub se continet Medicinam: Moralis sub se continet Politicam. Oeconomicam, & Jurisprudentiam; Mathematica dividitur in Geometriam, quæ agit de quantitate continua, & Arithmeticam, quæ agit de numero. Arithmetica continet sub se Musicam, quæ respicit proportiones numericas, ut sonoras: Geometria verò continet Astronomiam, Cosmographiam, Machinativam, & Opticam.

Quæres, utrùm scientia subalternata sit vera scientia in absentia subalternantis.

Respondeo quosdam etiam Thomistas negare scientiam subalternatam esse veram scientiam in eo, qui ignorat subalternantem, quia scilicèt principia subalternatæ fiunt certa in subalternante, verbi gratia, principia Musicæ proban-

tur

tur in Arithmetica: quandiù ergò non est Arithmeticus, nescit Musicus sua principia, sed solùm ea credit, Excipiunt tamen authores hujus sententiæ Theologicam; quia licèt clarè non videt sua principia, attamen certificatur de illis per fidem divinam infallibilem. Secunda sententia tenet esse veram scientiam, quamvis non sit in statu perfecto, donec conjungatur suæ superiori, in qua evidentiam habet suorum principiorum, ut Musicus non est perfectè sciens, donec didicerit Arithmeticam, in qua probantur, & manifesta fiunt principia Musicæ: attamen est aliquo modo sciens. Hæc sententia videtur conformior Div. Tho. quæst. 14. de verit. art. 9. & probatur ejus ratione, quia ille habitus est verè scientia, qui probat evidenter suas conclusiones ex principiis certissimis, & evidentibus: sed scientia, subalternata, v. g. Musica, probat suas conclusiones per principia certissima: ergò est verè scientia; Probatur minor: nàm principia Musicæ sunt de se certissima, & evidentia. Si autem talia principia non sint evidentia formaliter respectu ejus, qui est Musicus, & non Arithmeticus: attamen sunt ipsi evidentia præsuppositivè, in quantùm scilicèt præsupponit ipsa, ut evidentèr demonstrata Arithmetico.

Dices: Musicus, qui non est Arithmeticus per se ipsum non cognoscit ejusmodi principia evidentia, esto ea præsupponat cognita ab alio ergò per se ipsum non est sciens.

Respondeo ad scientiam sufficere; quod principia illius præsupponantur tradita ab aliquo, qui ea evidenter cognoscat, sicut patet in Theologia, quæ est verè scientia quamvis ejus principia non sint Theologis evidentia, sed tradantur à Deo,

identia.

Iusta-

Inſtabis; eſſe diſparitatem inter Theologum, & Muſicum, v. g. nàm Theologus per fidem divinam habet certitudinem infallibilem principiorum ſuorum: at verò Muſicus non habet niſi ad ſummum fidem humanam ſuorum principiorum, inquantùm credit Arithmeticis dicentibus hæc principia eſſe demonſtrata in Arithmetica.

Reſpondeo etiam Muſicum habere certitudinem infallibilem ſuorum principiorum, quia non tenet illa ſolùm per fidem humanam, ſed per quandam notitiam certiſſimam innixam communi, & indubitato Doctorum omnium conſenſui, ex quo convincitur principia illa eſſe evidentia in ſe ipſis, ita ut ſtultus eſſet, qui illa negaret. Unde adhæret illis tanquam certiſſimis, aſſentiturque Arithmetico, non ut homini, ſed ut demonſtratori.

## ARTICULUS TERTIUS.

### *De Unitate ſcientiarum.*

CIrcà unitatem ſcientiarum tria quæruntur. Primò. Utrùm quælibet ſcientia ſit una ſimplex qualitas, vel quædam coacervatio plurium particularium ſcientiarum, ita ut tot ſint ſcientiæ v. g. in Logica, quot ſunt concluſiones, ex quibus tanquàm membris fiat unum corpus Logicæ. Secundò, undè deſumatur unitas generica ſcientiarum. Tertiò, undè ſpecifica.

Dico primò, quælibet ſcientia eſt una ſimplex qualitas, ſeu unicus habitus perficiens intellectum circa omnes concluſiones hujuſmodi ſcientiæ. Ita D. Thom. 1. 2. quæſt. 54. art. 4.

Probatur concluſio ratione Div. Thomæ; nàm

nàm quælibet ſcientia reſpicit omnes concluſiones ſub unica ratione formali; ergò eſt unica: Conſequentia patet; Sic enim potentia viſiva eſt ſimplex qualitas, quamvis reſpiciat plures colores, quia illos reſpicit ſub unica ratione viſibilis. Probatur Antecedens; nàm quælibet ſcientia reſpicit concluſiones ſub unico lumine, ſcilicèt ſub unico primo principio, ex quo gradatim naſcuntur cætera principia concluſionum: ſicut enim in arbore unicus eſt truncus, ex quo plures rami ſeſe diffundunt: ita in qualibet ſcientia eſt unicum principium, ſcilicèt objecti definitio, ex quo cætera principia continua ſerie naſcuntur.

Objicies; Nova concluſio novam affert difficultatem; ergò novum exigit habitum.

Reſpondeo diſtinguendo antecedens; Addit novam difficultatem formaliter, nego, materialitèr, concedo; id eſt, nova concluſio affert materiam novæ difficultatis, ſed quæ ſciri poteſt per principia, quæ intellectus jam habet: undè non petit novum habitum, ſed ſolùm extendit præexiſtentem.

Inſtabis. Diverſi actus generant diverſos habitus: ſed pro qualibet concluſione eſt diverſus actus; ergò & diverſus habitus.

Reſp. diſting. majorem: diverſi actus non ſubordinati, concedo: ſubordinati, nego; Idem enim habitus poteſt ſe extendere ad plures actus ſubordinatos, & quadam ſerie, ac concatenatione ex uno fonte naſcentes.

Urgebis; ergò, qui ſcit primam Logicæ concluſionem habet totum habitum Logicæ, ſi unicus, & ſimplex eſt.

Reſp. diſt. conſeq. habet totum habitum entitativè: concedo; extenſivè, nego; ideſt habet quidem entitatem habitus ſcientifici; ſed illa

enti-

entitas non est ad huc extensa ad omnes conclusiones suas: extendetur autem, dum ipse proficiet in addiscenda Logica, & lumen adhuc modicum ulteriùs propagabit.

Dico secundò: diversitas generica scientiarum desumitur ex diversitate abstractionis à materia, quam dicit objectum scientificum Ita D. Thom. Opusc. 70. qu. 5. art. 1.

Declaratur conclusio. Cum enim objectum scientiæ tantò perfectius sit, quantò altiùs assurgit supra materiam, juxtà diversos gradus elevationis supra materiam, erunt diversi gradus generici scientiarum. Materia autem potest tripliciter considerari. Primò, ut affecta singularitate, & conditionibus individuantibus. Secundò, ut abstracta à singularitate, sed tamen subjecta qualitatibus sensibilibus. Tertiò, demùm considerari potest præcisè secundùm se, ut est radix quantitatis. Primò modo dicitur materia singularis. Secundò modo dicitur materia sensibilis. Tertiò modo dicitur materia intelligibilis. Primus ergò gradus abstractionis est à materia singulari, quando scilicèt res materiales considerantur in universali (nàm de singularibus materialibus non datur scientia:) & primus iste gradus constituit primum genus scientiarum, quæ scilicèt abstrahunt à materia singulari, ut Physica, & Medicina, quæ considerant mutationes sensibiles in communi. Secundùs gradus abstractionis est à materia non solum singulari, sed etiam sensibili, quando scilicèt res considerantur separatæ non solùm ab omni singularitate, sed etiam à sensibili alteratione; ut Geometer considerat circulum, & lineas, non curando utrum sint in materia frigida, vel calida, & iste gradus abstractionis constituit secundùm genus

genus scientiarum, quæ abstrahunt à materia sensibili, ut sunt Geometria, & Arithmetica. Tertius gradus abstractionis est ab omni prorsus materia, quando scilicèt considerantur quædam formalitates ita elevatæ, ut possint esse sine materia: Ut Metaphysicus considerat veritatem, bonitatem, & alia in quibus non involuitur materia, cum possint convenire rebus etiam spiritualibus; & hic gradus constituit tertium genus scientiarum ab omni materia abstrahentium, quales sunt Metaphysica, & Logica.

Dico tertiò. Unitas specifica cujuslibet scientiæ sumitur ex unitate principiorum, inquantùm scilicèt ejus principia ita sunt invicem ordinata; ut unum sit ex aliquo tertio donec fiat resolutio ad unum primum principium illius scientiæ, quod est definitio objecti, ex quo tanquàm ex trunco cæterorum principiorum rami seriatim nascuntur.

Probatur prima pars, Quia principia sunt lumen, & ratio formalis sub qua scientiæ attingunt suas conclusiones: ergò ex unitate principiorum desumenda est unitas specifica conclusionum, ac proindè unitas specifica scientiarum.

Probatur etiam secunda pars: Scilicèt unitatem principiorum desumendam esse ex illa subordinatione, per quam unum ex alio deducitur, cum Authoritate Aristotelis cap. 23. de demonstratione: tùm quia ut dicit D. Thomas ibidem, principium subordinatum alteri desumit ab ipso virtutem; ergò ubi sunt plura principia sub uno gradatim ordinata, non est nisi unica virtus, & unum lumen in diversos veluti radios propagatum.

Objicies principia omnium scientiarum reducuntur ad principia Metaphysicæ; ergò si talis redu-

reductio daret unitatem specificam, non esset nisi unica scientia de omnibus rebus.

Respondeo cum D. Thoma de demonstratione, lect. 41. principia inter se connexa esse una, & dare unitatem scientiæ quandiu manent intra eandem abstractionem, & idem genus scibilitatis; Quando verò principia gradatim ab uno descendendo transeunt ad novam abstractionem, tunc variant speciem, & constituunt novam scientiam specificam; ut quando Metaphysicus discurrit per sua principia de rebus communissimis, & ab omni materia abstractis, censetur habere unicam specie scientiam, sed quando principia nascentia ex Metaphysica incipiunt applicari enti mobili, & materiæ sensibili, tunc formant novam specie scientiam, scilicèt Physicam.

## ARTICULUS QUARTUS.

*Utrùm idem intellectus de eodem objecto, possit simul habere scientiam, & opinionem.*

CErtum est scientiam, & errorem non posse esse simul de eodem objecto in eodem intellectu; dubitatur tamen de opinione: utrùm scilicèt idem homo de eadem conclusione, v. gr. quod Deus existat, possit habere simul scientiam, & opinionem: scientiam quidem, inquantùm tenet hanc veritatem per medium demonstrativum, v. gr. per ordinem universi, quo luce clariùs ostenditur dari unum primum gubernatorem: opinionem verò, inquantùm tenet eandem veritatem per medium probabile: ut quia id tenue-

nuerunt sapientiores Philosophi Pythagoras, Socrates, Plato, Aristoteles, &c.

Notandum est autem dupliciter scientiam posse considerari: primò quoad actum, secundò quoad habitum. Scientia actualis est ille actus, quo de facto assentimur conclusioni per demonstrationem probatæ. Scientia habitualis est quidam habitus ex tali actu relictus. Ex eo enim quod aliquis semel convictus sit de veritate, in eo manet aliqua facilitas, & determinatio ad assentiendum tali conclusioni, quoties sibi proposita fuerit. Hæc facilitas vocatur habitus scientificus, seu scientia habitualis. Similitèr etiam opinio considerari potest, vel quoad actum, vel quoad habitum. Undè triplicitèr comparari potest scientia cum opinione: Primò actus cum actu: Secundò habitus cum habitu; Tertiò actus cum habitu. Quidam tenent tam actum, quàm habitum scientiæ & opinionis se posse compati: Quidam verò neque actum, neque habitum opinionis, & scientiæ posse se compati: Quidam verò mediam viam tenent, dicunt enim actum scientificum non posse compati cum actu opinativo, nec habitum cum habitu: benè tamen actum cum habitu. Pro resolutione.

Dico primò: Actus scientiæ non potest compati actum opinionis; ita ut quis simul sit opinans, & sciens respectu ejusdem conclusionis. Conclusio non ita solùm intelligenda est, ut uterque actus non possit simul elici ab eodem intellectu, sed etiam ut manente memoria actus scientiæ, non possit produci actus opinionis.

Probatur primò authoritate D. Th. qui pluribus in locis id docet, præcipuè verò 1. post lect. 44. ubi sic ait: *Manifestum est, quod non contingit*

*git omninò simul idem sciri, & opinari quia scilicèt simul homo haberet existimationem, quod res posset aliter se habere, & quod non posset aliter se habere.* Arist. ibid. idem affirmat dicens. *Non fieri posse, ut idem quis opinetur, & sciat*

Probatur secundò conclusio ratione D. Thom. Impossibile est, ut intellectus sit de eadem re certus, & incertus; sed intellectus sciens est certus de re, quam scit, intellectus verò opinans est incertus; ergò idem intellectus de eadem re non potest opinari, & scire. Major est certa, nàm certitudo repugnat incertitudini. Minor verò declaratur opinio enim essentialiter est cognitio incerta per quàm scilicèt ita adhæremus uni parti, ut formidinem habeamus ne altera sit vera; scientiæ verò est cognitio certa, & firma, per quam scilicèt ita adhæremus uni parti, ut nullam de contraria formidinem habeamus.

Respondebis 1. nihil obstare, quominùs intellectus habeat duplex medium, unum certum, & evidens, cui innitatur scientia: aliud incertum, & dubium, cui innitatur opinio: undè ratione duplicis medii intellectus erit certus, & incertus; certus per unum, incertus per aliud.

Sed contrà, nàm intellectus de eadem veritate non potest esse certus, & incertus, etiam per diversa media: ergò nulla solutio. Probatur subsumptum: intellectus enim semel incertus, & plenè convictus de aliqua veritate non est ampliùs capax dubitandi de illa, quantumvis ei proponantur media incerta; ergò per diversa media non potest esse certus, & incertus de eadem veritate. Probatur antecedens, tùm ratione, tùm experientia. Ratione quidem, nàm subjectum dum habet formam aliquam, est incapax privationis illius formæ, à quacunque causa supponatur

cau-

causari; sed incertitudo est privatio certitudinis; ergò intellectus habens certitudinem de aliqua veritate, est incapax incertitudinis ex quocunque capite provenientis. Minor patet, certitudo enim, & incertitudo privativè opponuntur, sicut lux, & tenebræ. Major verò declaratur: nam impossibile est, ut in eodem subjecto sit forma, & privatio, ex quocunque capite procedat illa privatio: sicut impossibile est, quod dum sol illuminat aerem, aer sit obscurus ex quacunque causa possit procedere obscuritas. Experientia quoque idem suaderi potest sentimus enim in nobis, quod si semel de re aliqua certi simus per unum medium, non propterea simus incerti, quamvis idem nobis persuadeatur per media incerta, ut quia certus sum me vivere, quantumvis aliquis multiplicaret media probabilia ad persuadendum me vivere, attamen propter illa media non me adduceret in aliquam dubietatem & incertitudinem illus veritatis.

Respondebis secundò, non esse de ratione opinantis, ut sit incertus ex parte sui, sed solùm quod rem teneat per medium de se incertum.

Sed contrà: nàm de ratione opinantis est etiam ut sit incertus ex parte sui: ergò nulla responsio. Probatur antecedens, tùm ex Div. Thom. 2. 2. quæst. 1. art. 5. ad 4. ubi expressè dicit. *De ratione opinionis esse, quod id quod est opinatum existimetur aliter se habere posse:* Tùm ratione., nàm opinio definitur cognitio incerta, & formidolosa: Impossibile est autem cognitionem esse formidolosam, nisi cognoscens sit etiam incertus, & formidine affectus: nam intantùm cognitio est formidolosa, & incerta, inquantùm intellectus formidat, ne id quod tenet, sit falsum, & oppositum illius sit verum. Ex quo patet totius

tius quæstionis cardinem, & simul fundamentum conclusionis nostræ in hoc situm esse, quod opinans est incertus, & fluctuans, e contra sciens est certus & firmus: Undè quia repugnat eundem intellectum de eadem veritate simul esse certum, & incertum fluctuantem, & firmum, ideò repugnat eundem intellectum circa idem habere opinionem, & scientiam.

Dico secundo. Habitus scientiæ non potest de eodem in eodem simul esse cum habitu opinionis. Conclusio videtur sequi ex præcedenti; sicut enim repugnat eundem intellectum esse simul certum, & incertum actualitèr: ita quoque repugnat habitualitèr utrumque hoc habere.

Dico 3. Actus opinionis potest esse cum habitu scientiæ, si talis habitus sit in tali statu, ut non possit prorumpere in actum.

Ratio conclusionis est quia habitus non opponitur ratione sui actibus alterius habitus sibi contrarii, ut habitus injustitię non opponitur actibus justitiæ, sed illos pati potest; ergò contingere potest, ut quis habens habitum scientiæ impeditum ab actu, exerceat actus opinativos: sicuti qui habet habitum injustitiæ, elicit tamen nonnunquam actus justos. Utraque hæc conclusio magis confirmabitur ex dicendis articulo sequenti, conclusione 1. & 3. Quod enim ibi dicetur de actu scientiæ respectu habitus fidei, proportionalitèr applicandum est opinioni, & scientiæ.

Objicies primò D. Thom. authoritatem ex 3. sentent. dist. 31. quæst. 2. artic. 1. quæst. 1. ad 4. ubi sic habet: *Dicendum quod opinio, & scientia, quamvis sint de eodem, non tamen sunt secundùm idem medium, sed secundùm diversa, & ideò possunt esse simul.*

Res-

Respondeo primò cum Excell. Archiep. Avenionensi 2. 2. qu. 1. art. 5. D. Th. ibi sumere opinionem non formalitèr, & in statu opinionis, seu ex parte subjecti; sed materialitèr & ex parte medii, pro cognitione per mediom probabile procedente: fatemur enim quod adveniente scientia remanet adhuc cognitio per medium probabile acquisita, sed negamus hanc cognitionem habere ampliùs statum opinionis in præsentia scientiæ, quia opinio formaliter sumpta exigit subjectum dubium, & fluctuans: undè cum per scientiam tollatur omnis dubitatio, & anxietas à subjecto, tollitur etiam opinio in ratione opinionis.

Responderi potest secundò, D. Thomam loco citato non loqui assertivè, sed permissivè: Nàm solvebat argumentum ex paritate sumptum; quod scilicèt opinio potest manere cum scientia; ergò fides potest manere cum visione beatifica. In responsione ad illud argumentum negat paritatem quod scilicèt, quamvis opinio possit esse cum scientia, fides possit esse cum visione. Quasi diceret, estò scientia pati possit opinionem, non tamen visio Beatifica potest fidem quia scilicèt fides magis opponitur visioni, quàm scientia opinioni. Eodem loquendi modo sæpè utitur Div. Thomas solvendo argumenta adversariorum, quæ procedunt ex paritate; sæpè enim permittit adversariis suppositionem falsam, & negat paritatem, quia hoc sufficit ad solvendum eorum argumentum.

Objicies secundò, & simul instabis ratione. Cognitio procedens per medium probabile est opinio: sed ex concessis intellectus sciens aliquam veritatem, potest illam cognoscere adhuc per medium probabile; ergò potest habere opinionem de illa.

Res-

Respondeo distinguendo majorem; Cognitio procedens per medium probabile est opinio, si sit cum formidine contrarii, concedo, si sit sine formidine contrarii, nego; Et ad minorem; intellectus sciens aliquam veritatem potest illam cognoscere per medium probabile, cum formidine, & incertitudine, nego, sine formidine, concedo: Et nego consequentiam. Non enim omnis cognitio procedens per medium probabile est opinio, sed solum illa, quæ est cum formidine contrarii. Intellectus autem sciens aliquam veritatem non potest habere formidinem de contrario illius veritatis, & ideò non potest habere opinionem de illa, quantumvis eam cognoscat per medium probabile.

Instabis: posita causa ponitur effectus: sed medium probabile est causa opinionis: ergò posito medio probabili ponitur opinio.

Respondeo distinguendo majorem: posita causa ponitur effectus, si subjectum sit capax illius effectus concedo; si sit incapax, nego; Intellectus autem convictus per scientiam de aliqua veritate est incapax opinandi circa illam, quia est incapax dubietatis; & incertitudinis: undè quantumvis habet media probabilia circa illam veritatem, in illo tamen non producitur opinio.

Urgebis: Intellectus est capax certitudinis, & incertitudinis, circa idem: ergò intellectus est capax scientiæ, & opinionis circa idem. Probatur antecedens; non magis opponuntur certitudo, & incertitudo, quàm dolor, & lætitia; sed voluntas de eodem objecto potest habere dolorem, & lætitiam ergò etiam intellectus circa idem potest habere certitudinem, & incertitudinem.

Probatur minor: nàm voluntas Christi simul

gaudebat, & tristabatur de sua passione, sed passio Christi est unum, & idem objectum: ergò de eodem potest voluntas habere dolorem, & lætitiam.

Respondeo negando antecedens: Ad probationem, nego majorem: ad ejus probationem concessa majori, distinguo minorem: Passio Christi est unum, & idem objectum, materialitèr concedo; formaliter nego: nàm in passione Christi plures erant formalitates: erat enim afflictiva Christi, & redemptiva hominum: ut erat afflictiva Christi afferebat illi dolorem, ut erat redemptiva hominum causabat illi lætitiam: undè non sequitur, quod dolor, & lætitia cadere possint supra idem objectum formalitèr, sed solùm materialitèr.

## ARTICULUS QUINTUS.

### *Utràm scientia possit esse simul cum Fide Divina.*

STatus quæstionis satis constat ex dictis superiori articulo. Solum advertendum est fidem definiri, cognitionem certam quidem obscuram tamen, Dei testimonio innixam. Hæc cognitio, non secus, ac de scientia dictum est, potest duplicitèr considerari: primo in actu secundo in habitu. Fides actualis est actus, quo assentimur rebus revelatis: Fides habitualis est virtus in intellectu residens, qua inclinamur ad assentiendum revelatis. Hoc posito, quærimus, utrùm fides, sive quantum ad actum possit esse cum scientia ita ut eadem veritas, ab eodem intellectu, possit esse simul scita, & credita. Plures extranei affirmant Div. Thomas, Thomistæ om-

omnes, & plures, alii negant. Cum enim scientia duo habeat, scilicèt evidentiam, & certitudinem (dicitur enim cognitio certa, & evidens) sicut ratione certitudinis expellit opinionem, quæ incerta est, ità ratione evidentiæ excludit fidem quæ obscura est. Undè

Dico primò: Actus fidei, & actus scientiæ non possunt esse simul in eodem intellectu, de eodem objecto. Conclusio est D. Thomæ, qui perpetuò docet, *ea quæ sunt fidei, non posse esse scita.* Omissis ergò authoritatibus, quæ plurimę referri possent.

Probatur primò conclusio ratione D. Thom. quam habet 1. 2. quæst. 67. artic. 3. Quæ opponuntur ex parte subjecti non possunt esse in eodem subjecto: Sed actus fidei, & scientiæ opponuntur ex parte subjecti; Ergò non possunt esse in eodem subjecto. Major patet: quia oppositio est causa incompatibilitatis undè quæ opponuntur, non possunt se compati in eo in quo opponuntur. Probatur minor: nam subjectum videns, & subjectum non videns opponuntur, sed subjectum fidei est non videns ea, quæ credit, & subjectum scientiæ est videns ea, quæ scit: Ergò fides, & scientia opponuntur ex parte subjecti; major patet: siquidem videre, & non videre manifestè sunt opposita; minor verò probatur. In primis quod subjectum scientiæ sit videns ea, quæ tenet per scientiam, nemo negat: nam scientia est evidens rei cognitio: unde illa quæ sunt scita, debent esse visa intelligibiliter idest evidentia. Quantum verò ad secundum & præcipuam partem, quod scilicet subjectum fide debeat esse non videns, id est, non habens evidentiam eorum, quæ credit; probatur tum authoritate Apostoli 1. Ad Corint. 13.

innuentis, quod ea, quæ ſunt fidei, cognoſcuntur ſolùm in ænigmate: ideſt ſunt obſcura credenti; tùm authoritate Patrum ſæpè inculcantium *finem eſſe non viſorum* unde: Auguſtinus ait: *Quid eſt fides? credere quod non vides*; Tum demum ex ipſa definitione fidei, quàm tradidit D. Paulus ad Hebr. 10. dicens *Fides eſt argumentum non apparentium*: ergò de ratione fidei eſt, ut ea quæ creduntur non ſint viſa, ſed obſcura credenti.

Reſpondent Adverſarii eundem intellectum poſſe ſimul eſſe videntem, & non videntem eandem veritatem, inquantum illa attingit per diverſa media: eſt enim videns quatenus eam attingit per medium ſcientificum: & eſt non videns quatenus illum attingat per teſtimonium dicentis, quod eſt medium creditivum.

Sed contra: nam fides exigit eſſentialitèr ut intellectus ſimplicitèr, & omni ex parte non videat ea, quæ ſunt fidei: ergo nulla reſponſio. Probatur antecedentes: ea quæ ſunt fidei, debent eſſe obſcura, & ænigmatica reſpectu credentis, ut expreſsè dicit D. Paulus, & patet ex locis præcitatis; ſed ex quocunque capite aliquid fit evidens, non poteſt amplius dicit ænigmaticum, & obſcurum ei, qui illud videt: ergò fides, eſſentialiter exigit, ut ea, quæ ſint fidei, ex nulla parte ſint viſa, & evidentia. Probatur minor; tùm quia obſcuritas, & inevidentia eſt mera privatio: unde ex quocumque capite oriatur evidentia alicujus veritatis, fugatur obſcuritas circa illam, nec amplius poteſt dici inevidens, & obſcura: tum quia alia ſequeretur, ea quæ ſunt nobis notiſſima, poſſe dici ænigmatica, quia non percipiuntur ex aliquo capite; ſicque dicit poſſet magnum ænigma modo diem eſſe, quia licet

tet diem oculis evidenter percipiamus, non tamen ipsum percipimus auribus ergò ut aliqua res dicatur alicui obscura debet esse ei inevidens ex omni capite.

Probatur secundo conclusio egregia ratione Div. Thomæ quæst. 14. de veritate artic. 9. Fides exigit, ut intellectus assentiatur rei creditæ ex confidentia luminis alieni, & quasi captivatus per authoritatem dicentis: Atqui ex quocunque capite intellectus habeat evidentiam rei, non assentitur ipsi quasi confidendo in alieno lumine, & se ipsum captivando sub alterius authoritate, sed ut confidens in proprio lumine, & jam de veritate ex se ipso securus: ergò intellectus ex quocunque capite habeat evidentiam rei, non retinet ampliùs fidem circa illa. Major constat, tum ex ipso nomine; nàm fides dicta est *à fidendo*, eò quod scilicèt per eam assentiamur rebus, non quasi securi de illis per lumen nostrum, sed quasi confidentes in veracitate dicentis, & nosmetipsos voluntariè captivantes sub illius authoritate, tùm etiam ex Div. Paulo dicente, *intellectum credentem captivari in obsequium fidei*: Ut autem explicat Divus Thomas, captivus est, qui non est sub propria jurisdictione, sed retinetur extra proprios terminos per potestatem extraneam: Terminus autem in quo naturalitèr quiescit intellectus est evidentia rei, & ideò intellectus credens dicitur captivus, quia cum sit extra naturalem terminum, scilicèt extrà evidentiam, attamen rei assentitur, quasi alligatus per alienam authoritatem. Minor verò quod scilîcèt intellectus habens evidentiam rei, cui assentitur, non sit ampliùs captivus, & confidens in alieno lumine, declaratur; tunc enim proprios terminos attigit, sci-

licèt evidentiam, & per se ipsum est certus: ergò non censetur ampliùs, captivus, & confidens in alieno lumine: sed certus ex proprio lumine; & ideò Div. Paulus dicit, fidem in patria evacuandam esse, non quod præcisè per testimonium Dei id fiat evidens in patria, quod erat sub illo obscurum in via, sed quia per beatificum lumen illustratus intellectus adhærebit divinæ veritati, non quasi confidens in testimonio dicentis, sed quasi de illa per proprium lumen securus.

Dico secundò, habitus scientiæ, & fidei non possunt esse simul in eodem, respectu ejusdem objecti.

Probatur conclusio; primò: quia non est possibile, ut idem subjectum si habitualitèr inclinatum ad actus oppositos: sed actus fidei, & scientiæ sunt oppositi, ut constat ex prima conclusione: Ergò intellectus non potest habere simul habitus inclinantes ad ejusmodi actus, Secundò: quia sicut actus fidei exigit, ut intellectus non sit actualitèr videns id quod credit; ita habitus fidei exigit, ut intellectus non sit habitualitèr videns id, quod credit: Atqui per habitum scientiæ intellectus fit habitualitèr videns, ergo cum habitu scientiæ non potest esse habitus fidei.

Dico tertiò. Habitus fidei potest esse cum actu scientiæ, modò talis actus nullum producat habitum.

Probatur conclusio primò authoritate D. Thomæ, qui 2. 2. quæst. 175. art. 3. ad 3. loquens de raptu Pauli, in quo Paulus vidit clare Deum, & habuit scientiam Beatorum, sic ait: *Quia Paulus non fuit beatus habitualitèr, sed solum habuit actum beatorum*, idest, actum scientia beatificæ, *consequens est, ut simul tunc in eo non fuerit*

*fuerit actus fidei, fuit tamen simul tunc in eo habitus fidei.*

Probatur secundò conclusio; Tùm ratione, tùm exemplis. Ratione quidem; cum enim scientia expellat fidem, eo modo expellitur fides, quo introducitur scientia: ergò si scientia solùm introducatur per modum transeuntis, & quoad actum, expellet solùm fidem quoad actum. Exemplis quoque: Sic enim videmus quod, quia iguis non introducit calorem in ferro, nisi per modum actus transeuntis, relinquit illud semper habitualitèr dispositum ad frigiditatem; Sic quia manus sursum projiciens lapidem non imprimit ipsi inclinationem habitualem ad sursùm, sed solùm motionem actualem transeuntem, lapis quantumvis actu tendat sursum, semper tamen remanet habitualitèr inclinatus ad deorsum; Sic quia unicus actus injutitiæ non producit habitum injustitiæ, ideò cum tali actu manere potest habitus justitiæ. Et generalitèr nullus actus excludit habitum nisi in quantùm producit contrarium habitum.

Objicies primò contrà primam conclusionem: Philosophus Christianus simul demonstrativè scit dari Deum, & tamen idem tenet per fidem: ergò de eodem habet fidem, & scientiam. Antecedens quantùm ad primam partem supponitur, quantùm verò ad secundam probatur: nàm quilibet Christianus, etiam philosophus, tenetur credere omnes articulos fidei: Sed primus articulus fidei est, quod Deus sit: ergò Christianus philosophus tenetur credere.

Respondeo negando antecedens: ad probationem, distinguo; Christianus tenetur credere omnes articulos fiei, quamdiù sunt sibi credibiles,

 con-

concedo; quando sunt sibi evidentes nego; tunc enim desinunt esse articuli fiei, quando fiunt evidentes nàm fides est de rebus obscuris, ut suprà dictum est.

Instabis: Qui non credit unum articulum est infidelis: ergò si philosophus non crederet Deum esse, esset infidelis.

Respondeo distinguendo antecedens: Qui non credit unum articulum est infidelis, si non credat, negando illum, concedo: si non credat, sciendo illum, nego.

Urgebis; D. Paulus ad Hebr. 11. dicit, quod *oportet accedentem ad Deum credere, quia est, & inquirentibus se remunerator sit*: sed philosophus debet ad Deum accedere, sicut & alii fideles; ergò debet credere Deum esse.

Respondeo dictum Apostoli intelligendum esse de Deo ut authore, & remuneratore supernaturali; nàm fides Dei ut authoris naturalis non est necessaria ad justificationem, nisi per accidens in eo, qui ignorat. Undè Angeli, qui evidentèr percipiunt Deum ut authorem naturalem, nunquàm habuerunt fidem de illo ut authore naturali & tamen justificati sunt.

Objicies secundò. Si philosophus Christianus non haberet fidem de Deo ut authore naturali, esset deterioris conditionis, quam sit rusticus: consequens est falsum: ergò, & antecedens.

Probatur sequela: Ille est deterioris conditionis, qui est minùs certus, sed Philosophus minus certus esset de existentia Dei, quam rusticus; ergò esset deterioris conditionis. Probatur minor; nàm assensus fidei est certior omni scientia: sed rusticus tenet per fidem Deum esse; philosophus verò per scientiam; ergò philosophus esset minus certus quàm rusticus.

Res-

Respondeo negando sequelam; ad probationem, nego minorem: ad ejus probationem, distinguo majorem; assensus fidei est certior scientia sola, concedo: scientia per testimonium Dei confortata, nego. Solutio est Capreoli; Philosophus enim fidelis tenet Deum esse per duplex medium, divinam scilicèt authoritatem, & scientificam demonstrationem: undè scientia talis philosophi confortatur à divina authoritate, à qua recipit certitudinem supernaturalem, sicut virtutes morales acquisitæ recipiunt supernaturale meritum ex subordinatione ad Charitatem. Solutio fundatur in Div. Thoma 2. 2. quæst. 4. art. 8. ad 2. ubi dicit: *Quod aliquis parva scientia magis certificatur de eo quod audit ab aliquo scientifico, quàm de re quod sibi secundam suam rationem videtur*. Ex quo patet, quod scientia potest confortari per testimonium dicentis.

Instabis; ergò talis philosophus habet assensum fidei simul cum actu scientiæ.

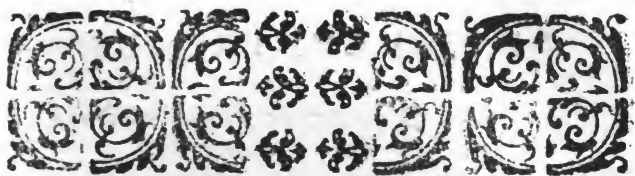
Probatur consequentia, nam assensus ille est fidei, qui innititur divinæ authoritati: sed talis philosophus, licèt habeat scientiam, quod Deus sit, adhuc tamen innitur divinæ authoritati: ergò, &c.

Respondeo negando consequentiam, ad probationem distinguo majorem: assensus ille est fidei qui innititur authoritati divinæ, tanquam totali motivo assentienti rei aliundè obscuræ, concedo; tanquàm confirmanti id, quod aliundè est evidens, nego ut enim assensus aliquis sit actus fidei, necesse est ut sit totalitèr propter authoritatem dicentis, per quam intellectus captivetur ad assentiendum iis, quæ sibi ignota sunt, ut suprà dictum est.

Addunt præterea quidam, philosophum Christianum habere certitudinem fidei de existentia Dei, tùm quia illam tenet per fidem, inquantùm continetur in aliis creditis, verbi gratia, in mysterio Trinitatis: tùm quia habet judicium actuale formatum per fidem, quo judicat ejusmodi articulum esse omni veritate naturali certiorem; tùm quia semper est in præparatione animi ad illum credendum, si scientiam amitteret: sempee enim retinet apud se fundamentum, & columnam veritatis, scilicèt divinam authoritatem, at vita intellectus humanus adeò debilis est, ut in apertissimis veritatibus sæpè vacillet; sicut videre est in antiquis philosophis, qui licèt acutissimi, attamen circa divina graviter erraverunt, & modò viri aliundè docti, ubi semel fidem perdidere, in immunes errores incidunt, & ideò propter hanc humani ingenii infirmitatem datum est nobis lumen fidei, quod & nos circa ea, quæ humanum captum superant, instrueret, & circa ea, quæ aliqualitèr à nobis sciri possuut, ut circa Dei providentiam immortalitatem animæ, & morum sinceritatem, nos confirmaret.



QUÆ-



# QUÆSTIO SEXTA.

## *De umbra entis realis; scilicèt ente rationis.*



Etsi plura sparsim attigerimus de ente rationis, specialitèr de illo, quod à Logica respicitur; hic tamen de illo communius sumpto dicendum est, inque paucis, quia quæ circa ens rationis quæri possunt non videntur tantæ utilitatis, ac necessitatis. Undè quidquid de illo dicendum occurrit, duobus complectimur articulis, in quorum primò quæretur an, quid, & quotuplex sit. In secundò à quo formetur.



## ARTICULUS PRIMUS.

### *An, quid, & quotuplex sit ens rationis.*

DIco primò. Datur ens rationis. Nomine entis rationis intelligitur id, quod neque est, neque esse potest in rerum natura sed solùm habet esse objectivum in apprensione rationis. Hoc dari quidam negarunt, sed communiùs admittitur.

Probatur conclusio tùm experientia, qua videmus non solùm ea, quæ sunt, nos concipere, sed etiam ea, quæ non sunt, nec esse possunt, quasi essent, apprehendere; loquimus enim de morte, de vacuo, de tenebris, &c. quasi de entibus veris. Ut quando dicimus, tenebras opponi luci, mortem esse januam melioris vitæ, esse pretiosam in conspectu Dei, si benè moriamur, &c. Et tamen constat, mortem, tenebras, &c. non esse entia, sed privationes entis. Tùm etiam idem suadetur ratione: Nàm humanam ingenium propter fœcunditatem non modò ea, quæ sunt, potest intelligere, sed etiam in illis varios respectus apprehendere qui solum existunt in intellectu, ut respectum prædicati, subjecti, &c. sed ejusmodi respectus sunt entia rationis (solùm enim existunt in apprehensione rationis:) ergò datur ens rationis.

Objicies; Ens rationis non habet causam: ergò non datur. Probatur antecedens: vel enim illa causa esset realis, vel rationis? si realis, effectus ejus debet illam imitari, ac proindè esset realis: si rationis, de illa causa rursùs quæretur, an sit ab alia causa, vel rationis, vel realis.

Respondeo ens rationis habere causam eò modo,

do, quo est: undè quia non est nisi in apprehensione, ideò non habet causam nisi apprehendentem. Et hæc quamvis sit causa realis, non tamen producit ens reale, quia non agit per actionem productivam sui termini, sed solùm cognoscitivam, & apprehensivam: ideòque solùm potest dare illi esse in apprehensione.

Dico secundò. Ens rationis definitur id, quod habet esse objectivè tantum in intellectu.

Declaratur definitio. Tripliciter aliquid potest esse in intellectu, subjectivè, effectivè, & objectivè. Ea sunt subjectivè in intellectu, quæ ipsi inhærent tanquam accidentia subjecto, ut habitus, & species intelligibiles: ea sunt effectivè in intellectu, quæ ab illo producuntur tanquam proprii ejus effectus, ejusmodi est actus intellectus: ea sunt objectivè in intellectu, quæ ab illo purè apprehenduntur. Ens igitur rationis est, quod habet tantum esse objectivè in intellectu, id est, cujus totum esse in eo consistit, ut apprehendatur, ex quo infertur ens rationis non esse meram denominationem extrinsecam, sed aliquid ad modum entis apprehensum.

Dico tertiò. Ens rationis aliud est fundatum, aliud est fundamento inventum.

Conclusio patet: Nam intellectus aliquando rationabiliter, & ipsis rebus ita exigentibus novos adinvenit respectus: ut postquam distinxit hominem in animal, & rationale, consequens est, ut utrumque conceptum invicem comparet: animal quidem ut superiùs, rationale verò ut inferius. Hæc entia rationis dicuntur fundata. Aliquando verò sine necessitate ad libitum intellectus varia fingit, & invicem comparat, ut comparando varias partes animantium ad unum totum

faci-

facit chimæras, centauros, & alia ejusmodi gratia excogitata: & hæc dicuntur entia rationis sine fundamento.

Ens rationis fundatum dividitur in carentiam ad modum formæ conceptam, relationem rationis. Cum enim intellectus non modo de ente, sed etiam de non ente disputet, ut de morte, de tenebris, &c. necesse est ut illas carentias entis apprehendat ad modum entis, quando dicit, mortem esse omnium terribilium terribilissimum, vacuum esse inimicum naturæ, istas negationes exprimit; quasi essent aliquid; undè facit primum ens rationis, scilicèt carentiam entis ad modum entis apprehensam. Prætereà etiam intellectus cogitur distinguere res in varios conceptus, quos deindè invicem ordinat; talis ordo apprehensus in rebus cognitis vocatur relatio rationis.

Carentia autem dividitur in negationem, & privationem; Negatio est carentia formæ in subjecto non apto, vel sine subjecto: sic cæcitas in lapide dicitur negatio, & ipsum nihilum est etiam negatio. Privatio verò est carentia formæ in subjecto apto, ut cæcitas in homine, tenebræ in aere non sunt meræ negationes, sed privationes.

Relatio verò rationis sub se comprehendit omnes respectus, quos nostra ratio adinvenit in rebus cognitis; Qui quidem respectus, si ordinetur ad cognoscendam veritatem scientificè, dicuntur secundæ intentiones, & pertinent ad Logicam; si vero ornentur ad ornatum sermonis, ut sit magis persuasivus pertinet ad Rethoricam: si verò ordinentur ad congruitatem elocutionis, pertinet ad pragmaticam.

## ARTICULUS SECUNDUS.

### *Por quam potentiam fiat ens rationis.*

LIcèt ex ipsâ entis rationis definitione satis pateat ipsum fieri à solo intellectu: ut tamen pleniùs id discutiatur, & simul declaretur quis intellectus formare possit entia rationis.

Dico primò. Nec sensus exteriores nec interiores, nec voluntas possunt facere ens rationis.

Probatur conclusio unica, sed efficaci ratione; Nàm ens rationis est id quod habet esse tantum objectivè in intellectu: sed nec sensus interni, nec externi, nec voluntas possunt formare aliquid, quod habeat esse tantùm objectivè in intellectu; ergò non possunt facere ens rationis.

Probatur minor: Nàm illud, quod habet esse objectivè tantùm in intellectu, fit inquantùm apprehenditur ab intellectu: ergò non fit per actionem aliarum potentiarum, sed solius intellectus.

Dices: *Sæpè sensus apprehendit ea, quæ non sunt, quasi essent, ut oculus videt umbras, quæ nihil sunt, & in picturis planis videt prominentias, & distantias inter objecta quæ tamen in ipsa superficie picturæ jacent æqualiter; ergò facit ens rationis.*

Respondeo negando, quod sensus apprehendat ea, quæ non sunt quasi essent. Et in primis oculus non videt umbram puram, sed vel colorem nimis illuminatum, vel ipsam illuminationis extremitatem, inquantum scilicèt extremas corporis illuminati lineas videt finiri ad aliquem locum, & constituere figuram, in cujus

medio

medio nihil videt. Cæterùm puras umbras, & tenebras non videri patet experientia, dum fumus in caliginosa nocte: tunc enim nihil magis videmus apertis oculis, quam clausis. Quantùm verò ad profunditates, quas representant pictores, oculus non videt profunditatem, vel distantiam, sed aliquid ita simile profunditati, vel distantiæ, ut sensus communis non possit discernere, utrùm sit vera profunditas, aut aliquid ipsi simile.

Instabis: Sæpè homo plura imaginatur, quæ nunquam extiterunt, ut chimeras, fabulas, flumina lactis, &c. Ergò imaginatio fabricat entia rationis.

Respondeo ejusmodi non concipi per imaginationem apprehēdēdo non ens ad modum entis, sed premiscendo species entium realium; sicut enim pector miscendo colores repræsentat chymæras: ita quoque imaginatio miscendo species rerum, quas habet apud se format varias fabulas, & chimæras. Sed sicut picturæ non dicuntur entia rationis ita nec illæ imaginationes.

Et, si dicas, quare ergò chymera dicitur ens rationis.

Respondeo, quia in tali chymera duo sunt; scilicèt quidam ordo apprehensus inter partes variorum animantium ad componendum unum totum & illa relatio est ens rationis fitque ab intellectu; est etiam prętereà in chymæra quædam mixtura phantasmatum in quantum species variorum animantium confunduntur ad fabricam unius novi, & talis mixtura pertinet quidem ad imaginationem, sed non est ens rationis.

Dico secundò; Probabile est, intellectum Angelicum posse facere ens rationis, saltem aliquod, etsi non omne.

Pro-

Probatur conclusio, Nàm Angelus distinguit attributa Dei, quæ non sunt in se distincta, sed talis distinctio est ens rationis: ergò facit ens rationis: Major patet; Nàm intellectus Angelicus, cum sit limitatus, non potest concipere unico conceptu totum Deum: proindèque cogitur formare plures de Deo conceptus, & illum in varia attributa distinguere. Minor verò probatur ens enim rationis est, quod habet tantùm esse objectivè in intellectu: sed hæc distinctio habet esse tantùm objectivè in intellectu: ergò est ens rationis.

Respondebis, Angelum concipere quidem attributa Dei diversis actibus, non tamen concipere illa ut distincta, nec proindè facere ens rationis.

Sed contrà: Nàm licèt Angelus non cognoscat attributa Dei ut distincta in re, benè tamen ut distincta in suo conceptu, inquantum de illis habet conceptus, objectivos distinctos.

Dico tertiò. Intellectus divinus non facit entia rationis. Conclusio communior est inter Thomistas, etsi non habeatur expresè in Div. Thom.

Probatur efficaci ratione: nàm cognitio formativa entis rationis est essentialiter imperfecta: Ergò non potest competere Deo, Probatur antecedens: ens rationis fit cognoscendo rem alitèr quam sit in se: sed cognitio attingens rem alitèr, quàm sit in se: est imperfecta: ergò cognitio formativa entis rationis est imperfecta. Major patet: Nàm ens rationis fit, vel fingendo chymeras, & fabulas sine fundamento, vel apprehendendo carentiam entis, quasi esset verum ens, vel demùm referendo ea, quæ non sint relata, quæ omnes cognitiones, ut patet, cognoscunt

rem,

rem, alitèr; quàm sit in se: nàm nituntur apprehendere id quod nihil est, quasi verè esset. Minor verò videtur certa: Nam cognitio censetur perfecta, quando attingit rem prout est in se, ergò illa cognitio est imperfecta, quæ cognoscit rem alitèr, ac sit in se, quæque nititur apprehendere quasi esset; id quod de facto nihil est.

Confirmatur conclusio ex discrimine, quod est inter intellectum divinum, & creatum, intellectus enim creatus est sterilis ad extra, & non est mensura realitatis eorum quæ apprehendit, sed magis ab illis mensuratur; undè si objectum, in quod fertur, non habet ex se realitatem, non potest cognoscendo illam ei dare, sed solùm dat ei aliquod esse apprehensum, quod est merum esse rationis: sicque facit entia rationis. At verò cognitio Dei est causa realitatis rerum, & sicut ejus approbare est facere realitèr, ita sine approbatione cognoscere, & apprehendere, est reddere realitèr possibile. Ergò hoc ipso quod aliquid est à Deo apprehensum, est ens reale proindeque implicat merum ens rationis fieri à Deo, sed quidquid ab eo fit, est reale. Hanc rationem frequenter insinuat D. Thom. præcipuè de verit. qu. 2. art. 8.

Objic. 1. difficilem D. Th. authoritatem ex 1. p. qu. 15. art. 2. ad 3. & 4. Respectus ideales essentiæ divinæ ad creaturas sunt entia rationis; non enim sunt reales? ut expresè dicit S. D. loco jam cit. Atqui Deus causat tales respectus ex eodem D. Thom. ergò facit entia rationis.

Respondeo primò distinguendo minorem, Deus causat respectus ideales, formalitèr apprehendendo aliquā relationē in sua essentia ad creaturas, nego; fundamentalitèr, cognoscendo suam essentiam diversimodè à creaturis imitabilem, quæ

quæ imitabilitas est fundamentum respectuum idealium, quos in Deo formaliter intelligimus, concedo.

Respondeo secundò distinguendo majorem: Respectus ideales Dei ad creaturas sunt relationis rationis, respectus ideales cogniti per modum relationum existentium subjectivè in Deo, concedo; cogniti per modum relationum in Deo solùm terminativè existentium, nego. Et similitèr ad minorem: Deus causat tales respectus, eos apprehendendo ad modum relationum in sua essentia subjectivè existentium, nego. Eos apprehendendo per modum relationum in creaturis subjectivè, in sua verò essentia terminativè existentium, concedo Et nego consequentiam. Explicatur clarè distinctio, cujus termini paulò videntur obscuriores. Duplicitèr potest concipi Deum respicere creaturam, & ad illam comparari. Primò tanquam relatus ad ipsam, ita ut relatio sit in Deo subjectivè, & in creatura terminativè: Secundò, tanquam terminans relationem, quæ est subjectivè in creatura. Fateor quidem, quod primo modo concipere in Deo respectum ad creaturas, est facere relationem rationis, quia Deus non potest esse subjectum relationis realis ad creaturam: Attamen concipere secundo modo respectum in Deo, non est facere ens rationis, nisi fundamentalitèr. Deus autem non facit respectus ideales quasi concipiendo in sua essentia relationem ad creaturas, cum non dicat ad illas relationem. Sed Deus dicitur facere ideales respectus, & comparare suam essentiam ad creaturas, inquantùm cognoscit in creaturis esse relationem ad suam essentiam, quam imitantur, & participant, ita ut ille respectus dicat relationem subjectivè in crea-

tura,

rem, alitèr; quàm sit in se: nàm nituntur apprehendere id quod nihil est, quasi verè esset. Minor verò videtur certa: Nam cognitio censetur perfecta, quando attingit rem prout est in se, ergò illa cognitio est imperfecta, quæ cognoscit rem alitèr, ac sit in se, quæque nititur apprehendere quasi esset; id quod de facto nihil est.

Confirmatur conclusio ex discrimine, quod est inter intellectum divinum, & creatum, intellectus enim creatus est sterilis ad extra, & non est mensura realitatis eorum quæ apprehendit, sed magis ab illis mensuratur; undè si objectum, in quod fertur, non habet ex se realitatem, non potest cognoscendo illam ei dare, sed solùm dat ei aliquod esse apprehensum, quod est merum esse rationis: sicque facit entia rationis. At verò cognitio Dei est causa realitatis rerum, & sicut ejus approbare est facere realitèr, ita sine approbatione cognoscere, & apprehendere, est reddere realitèr possibile. Ergò hoc ipso quod aliquid est à Deo apprehensum, est ens reale proindeque implicat merum ens rationis fieri à Deo sed quidquid ab eo fit, est reale. Hanc rationem frequenter insinuat D. Thom. præcipuè de verit. qu. 2. art. 8.

Objic. 1. difficilem D. Th. authoritatem ex 1. p. qu. 15. art. 2. ad 3. & 4. Respectus ideales essentiæ divinæ ad creaturas sunt entia rationis; non enim sunt reales? ut expresse dicit S.D. loco jam cit. Atqui Deus causat tales respectus ex eodem D. Thom. ergò facit entia rationis.

Respondeo primò distinguendo minorem, Deus causat respectus ideales, formalitèr apprehendendo aliquã relationẽ in sua essentia ad creaturas, nego; fundamentalitèr, cognoscendo suam essentiam diversimodè à creaturis imitabilem,

quæ

quæ imitabilitas est fundamentum respectuum idealium, quos in Deo formaliter intelligimus, concedo.

Respondeo secundò distinguendo majorem: Respectus ideales Dei ad creaturas sunt relationis rationis, respectus ideales cogniti per modum relationum existentium subjectivè in Deo, concedo; cogniti per modum relationum in Deo solùm terminativè existentium, nego. Et similitèr ad minorem: Deus causat tales respectus, eos apprehendendo ad modum relationum in sua essentia subjectivè existentium, nego. Eos apprehendendo per modum relationum in creaturis subjectivè, in sua verò essentia terminativè existentium, concedo Et nego consequentiam. Explicatur clarè distinctio, cujus termini paulò videntur obscuriores. Duplicitèr potest concipi Deum respicere creaturam, & ad illam comparari. Primò tanquam relatus ad ipsam, ita ut relatio sit in Deo subjectivè, & in creatura terminativè: Secundò, tanquam terminans relationem, quæ est subjectivè in creatura. Fateor quidem, quod primo modo concipere in Deo respectum ad creaturas, est facere relationem rationis, quia Deus non potest esse subjectum relationis realis ad creaturam: Attamen concipere secundo modo respectum in Deo, non est facere ens rationis, nisi fundamentalitèr. Deus autem non facit respectus ideales quasi concipiendo in sua essentia relationem ad creaturas, cum non dicat ad illas relationem. Sed Deus dicitur facere ideales respectus, & comparare suam essentiam ad creaturas, inquantùm cognoscit in creaturis esse relationem ad suam essentiam, quàm imitantur, & participant, ita ut ille respectus dicat relationem subjectivè in crea-

turæ,

tura, & terminativè in essentia divina existentem.

Instabis illa solutio est expressè contra D. Th. ergò non explicat ejus authoritatem. Probatur antecedens, primò quia Div. Thomas expressè dicit respectus illos *esse in Deo, & nos in creaturis*, cujus oppositum situm solutio tenet. Secundò, quia dicit illos respectus *non esse reales, sed intellectos à Deo*, solutio autem explicat D. Thom. de aliquo respectu reali, quamvis realitèr Deo non inhærente. Tertiò quia D. Th. dicit tales respectus *causari ab intellectu divino comparante essentiam suam ad creaturas*, cum è contra solutio dicat causari à rebus, ex eo quod Dei essentiam respiciant.

Respondeo negando antecedens; Ad primam probationem respondeo etiam solutionem admittere respectus ideales esse in Deo, & non in creaturis: non tamen sunt in eo tanquam respectus, ut ita dicam, activi referentes ipsum ad creaturas, sed passivi competentes ipsi, ex eo quod sit variæ imitabilis à creaturis, sicque ab illis respiciatur ut exemplar. Ad secundùm respondeo tales respectus idcircò non esse reales, sed intellectus tantùm à Deo, quia non dicunt aliquam relationem in Deo, sicut respectus personales, ut ibidem ait Div. Thomas, sed solùm in eo consistunt, ut essentia Dei intelligatur per connotationem ad creaturas, seu, ut loquitur Div. Thomas 1. p. q. 13. art. 7. *apprehendatur ut terminus relationis creaturarum*. Ad tertium paritèr respondeo, respectus illos causari ab intellectu divino, quia in eo consistit ratio ideæ, ut essentia Dei intelligatur variè imitabilis à creaturis, proindeque cum connotatione ad creaturas. Sed de his accuratiùs Theologi.

Obji-

Objicies secundò. Cognoscere ens rationis, est ipsum facere: sed Deus cognoscit ens rationis, ergò facit. Major patet; quia ens rationis fit cognoscendo. Minor verò probatur: Nàm Deus cognoscit syllogismos, & cogitationes, quas habent homines, quæ plerumque terminantur ad ens rationis.

Respondeo distinguendo majorem: Cognoscere ens rationis est facere, cognoscere cognitione practica, nitendo scilicèt apprehendere non ens ad modum entis, sicque dando illi aliquod esse fictitium, concedo; cognoscere cognitione speculativa tantùm nego. Deus autem solùm speculativè cognoscit ens rationis, inquantùm scilicèt, quamvis non habeat talem cognitionem, ad quam ens rationis consequatur, quæque ipsum fingat, *videndo apprehendere non ens ad modum entis, ideòque fingendo illud, ac si ens esset*, in quo juxta D. Th. Opusc. 42. cap. 2. consistit fabrica entis rationis: attamen cognoscit cogitationes nostras quę fabricant ens rationis, & ipsum videt à uobis fabricatum, non apprehendendo illud ac si esset ens, sed cognoscendo illud non esse in se ens, & tamen à nobis apprehendi quasi esset ens quæ cognitio non est factiva entis rationis, sed speculativa illius ab alio facti.

Objicies tertiò. Deus cognoscit privationes, mortem, & tenebras per modum entis; ergò facit ens rationis. Probatur antecedens quia quidquid cognoscitur, ad modum entis cognoscitur.

Respondeo negando antecedens: Ad probationem, distinguo. Quidquid cognoscitur, ad modum entis cognoscitur, si cognoscatur in se ipso esse aliquid, concedo: si non cognoscatur in se ipso esse aliquid, nego. Deus autem non cognoscit mortem in se ipsa, quasi esse aliquid,

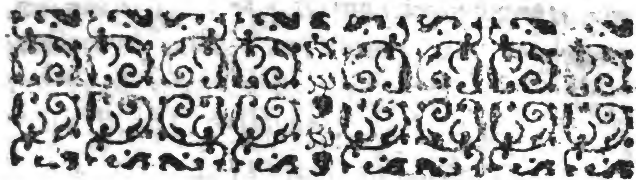
quid, sed cognoscit eam in ipsa vita, inquantùm cognoscit mortem non esse vitam. Undè dicit Div. Dionysius *Deum cognoscere tenebras per lucem*, cum ipse sit perfectissima lux quo tenebræ non sunt ullæ, & ad cujus gloriam utinam cedant omnia, quæ hucusque diximus circa tres Philosophiæ partes.

In quo quidem opere (Amice Lector) si quid boni est, lucis est; utere tanquam dono Dei per Angelicum Doctorem nobis concesso; si quid à me peccatum, humanis memor conditionis ignosce. Sed quia ut proprios defectus agnoscere ingenuum est, sic alienis gravari durum nimis, & iniquum. Te arbitror æquiorem fore, quàm qui errata, quæ partim ex correctorum oscitantia, partim ex diversorum manuscripti characterum affinitate, ac æquivocatione in hanc editionem me absente sacram irrepserunt, mihi velis imponere.

Quæ verò hactenus scripsi, Ecclesiæ judicio libentissimè submitto.

*Finis Metaphysicæ.*

QUAR-



# QUARTA PARS PHILOSOPHIÆ

## ETHICA, SEU MORALIS.

### *De Ente Moralis.*

### PRÆFATIO.



*N hac Philoſophiæ parte non utar longa commendatione rerum, de quibus dicturi ſumus. Ex ipſo enim titulo patet eam occupari circa notitiam Morum, id eſt, circa artem benè rectèque vivendi, quia nihil in ſcientiis præſtantiùs, ac utiliùs eſſe poteſt: Undè ab antiquis appellata fuit* Georgica, *ideſt agricultura* Animi, *quod quemadmodum agrorum cultura illos ex ſe, aut ſteriles, aut infælicium duntaxat plantarum feraces exercendo, curando, arteficioſèque tractando, non orna-*

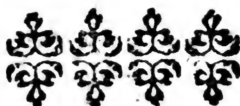
*ornatiores modo efficit, ſed utilium ſuaviùmque fructuum multiplici proventu fælices: ſic Ethica humanum animum ſive cultu rudem, agreſtem, ſqualidum: bruteſcentem, horentemque vitii, non modo præceptis ſuis informando, inſtruendòque politiorem, mitiorem, ornatioremque reddat: ſed etiam virtutum, quibus nihil in humanis exoptabiliùs formoſiùs exiſtit, uberrimo fructu cumulatum; Quæ ars quantum cæteris præſtet ſatis omnes norunt, illeque luculenter judicavit, qui in modum oraculi edidit, quiſque ſeipſum agnoſceret, ea compendioſa voce, quid homini præ omnibus aliis rebus expediret comprehendens. Et planè dedecet ſolicitam in cæteris ſcrutandis mentem in propriis negotiis cæcutire, non turpi tantùm, ſed pernicioſa quoque ſocordia, cum cæterarum rerum cognitio curioſa prope magis ſit, quam neceſſaria, vivendi verò ars & notitia fax ſit homini ad virtutem, & fælicitatem pergenti, quæ niſi preluceat, veluti navis in cœca tempeſtate agitata, non errori modo, ſed etiam certiſſimæ ruinæ exponetur; Maximè cum nemo caſu bonus, ac verè fælix evadere poſſit, ſed ea virtus, qua boni, fælices, quæ ſumus, prima conditio ſit, ut quis ſciens*

*ope-*

*operetur. Age igitur tam utilem, tam necessariam: tam fructuosam scientiam aggredimur, & cum in secunda tandem Philosophiæ parte de anima rationali, deque potentiis ejus dixerimus nunc quia arte seipsam, suosque motus regere formare tractareque debet, ut bene, feliciterque vivat, paucis aperiamus. Sed cum eorum quæ ad Moralem pertinent, maximam partem sibi Theologia, jure vendicet, ingensque sit affinitas inter res morales, & Theologicas, ne ut ajunt saltemus extra chorum, intempestivè falcem in alienam messem mittamus ita stylus nobis temperandus est ut nihil aliud moribus disseramus, nisi quod ex naturalibus principiis, ac humanæ rationis lumine deduci potest; id nempe discutiendum propriè spectat ad Philosophum, nec in alio argumento accuratiùs diligentiùsque insudarunt antiqua illa Philosophiæ lumina, Socrates, qui, ut notat Cicero, Philosophiam in rebus naturalibus morosiùs hærentem ad mores primus inter Græcos deduxisse videtur*, eamque devocasse è cœlo, & in urbibus collocasse, & in domos etiam introduxisse, & coegisse de vita, & moribus, rebusque bonis, & malis quærere 5. *Tu-*

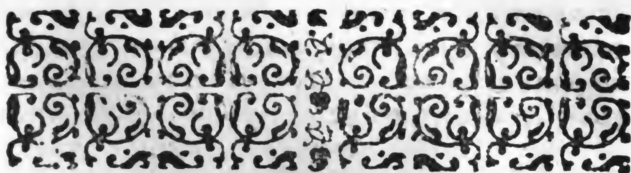
scul. Plato in nulla re magis, quam in hac parte Divinus Aristoteles in quo humana ratio, quoque in moralibus progredi posse ostendisse videtur; Idque ut mittam Stoicos penè nimiæ virtutis reos, si tamen nimia virtus esse posset, quæ in medio consistit. Epicureos merum corruptores potiùs, quàm tractatores: Cynicos quibus impudentia pro Heroica virtute fuit. Sed ut ad rem veniamus.

(∵)





QUÆ.

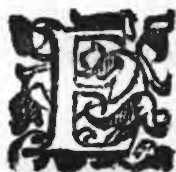


# QUÆSTIO

## PRÆAMBULA.

### *De Objecto, natura, qualitate, divisione, Moralis scientiæ, deque illius congruo Auditore.*

### ARTICULUS UNICUS.



X ipso hujusce Philosophiæ partis nomine satis constat ejus objectum esse humanos mores. Porrò quid sit mos luculentèr declarat Div. Thom. 1. 2. quæst. 68. art. 1. ubi, *Mos*, inquit, *duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur* Actor. 15. *nisi circumdamini secundùm morem Moysi non poteritis salvos fieri. Quandoque vero significat inclinationem quamdum naturalem, vel quasi natuqalem ad aliquid agendum: unde, & etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Undè dicitur* Machab. 11. *quod leonum more irruentes in hostes, prostraverunt eos: Et si accipitur mos in* Psalm. 67. ubi dicitur. *Qui habitare facit unius moris in domo. Et hæ quidem duæ significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantùm ad vocem in Græ-*

*ço autem distinguuntur: Nàm Ethos, quod apud nos morem significat, quandoque habet primam longam, & scibitur per Græcam litteram, quandoque habet prima correptam, & scribitur per Dicitur autem virtus moralis à more secundùm quod, mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum.* Hæc ille, ex quibus constat mores hinc sumi pro inclinationibus, seu affectibus aut à natura inditis, aut aliundè contractis, iisque non purè sumptis, & quales brutis etiam competunt, sed rationis judicio tractabiles: & ad bonum aut malum flexilibus, quales duntaxat homini propriè insunt, qui, & libertate in bonum, ac malum flexilis est, & ratione se ipsum regit: cujus proindè actiones, & affectiones propriè *moris* nomine designantur. Verum cum in quæstione præambula Logicæ art. 1. tria distinxerimus in objecto, materiale, formale, & rationem sub qua, ut hæc breviter circa Moralem dilucidentur.

Dico 1. Objectum materiale Moralis sunt affectus seu actus humani secundùm suam entitatem sumpti; formale verò est moralitas, cujus tales actus, seu affectus sunt capaces; ratio verò, sub qua sunt prima principia practica.

Declaratur conclusio quoad singulas: partes. Et in primis quod affectus humani, (idest, quos duce ratione ac libertate comite elicimus) præcisè sumpti non sint objectum formale moralis, patet. Siquidem hoc modo sumpti pertinent ad objectum formale Physicæ, cujus est agere de motu vitali proindèque affectibus, & actibus humanis, qui sunt quidam vitales motus: Undè solùm considerantur à Morali, quatenùs sunt materia, & subjectum bonitatis, & malitiæ, seu quatenùs

tenùs benè, ac malè fieri possunt. Quod verò moralitas sit objectum formale scientiæ Moralis etiam constat, tùm ex D. Th. qui in prœmio Ethicæ assignat pro proprio formalique objecto hujusce Philosophiæ partis *ordinem illum quem ratio facit in actibus voluntatis*, idest, ipsissimam moralitatem: Tùm etiam ratione; ut enim diximus agendo de objecto Logicæ; objectum quidem materiale scientiæ est res, de qua talis scientia agit; objectum verò formale est illa formalitas, quam scientia de tali re considerat, & discutit; sed Moralis circa humanos effectus non considerat aliud, quàm moralem, seu rationem boni & mali, quàm induere possunt; ergò moralitas est objectum formale Moralis. Porrò cum ex objecto materiali; & formali fiat unum objectum totale, id respectu Moralis aliud esse non potest, nisi ens morale, seu actio moralis.

Tertia conclusionis pars etiam suadetur; Nàm ratio sub qua cujuslibet scientiæ sunt principia quibus suas conclusiones demonstrat: sed moralis suas demonstrat conclusiones per prima principia practica, quæ sunt purissimi luminis naturalis radii, quibus circa fugienda eligendaque illuminamur: ergò ipsa sunt ratio sub qua Moralis. Horum principiorum habitualis cognitio vocatur *synderesis* seu *synteresis* à verbo Græco quod est *observare* à quo idest observatio; eò quod ille habitus sit instar vigiliæ cujusdam censoris omnes actiones observantis, malas perpetuò carpentis: ac reprehendentis, ideoque improbum animum tacitè corrodentis, vellicantis, flagellantis.

Ex hac conclusione intelligi potest, cur Moralis dicatur dicatur subalternari Physicæ Quia scilicèt ut solent scientiæ subalternatæ formare suum

objectum addendo aliquam differentiam objecto physicæ: Physica enim considerat motus vitalesr & inter alios humanos affectus, præcisè secundùm quod motus sunt vitalitèr ab anima procedentes. Moralis verò de iis agit non præcisè, ut motus vitales sunt, sed ut subjacent moralitati, idest, quatenùs juxta rationis regulas taxati benè, vel malè fieri possunt.

Dico secundò: Moralis est verè scientia, à prudentia realitèr distincta.

Probatur prima pars: Siquidem Moralis, ex certissimis principiis plures evidentèr demonstrat conclusiones, immò longè evidentioribus nititur principiis quàm plures aliæ scientiæ: Quis enim adeò hebes, stupidus, protervus qui neget homini secundùm rationem esse vivendum: pro gratia non rependendam esse injuriam; parentes colendos; æquum esse, ut unicuique quod suum est reddatur: virtutem bonumque amari debere: malum, ac turpe fugiendum; & alia ejusmodi apud gentes etiam maximè incultas, barbaras, ac feras receptissima, ergò Moralis est vera scientia.

Probatur etiam secunda pars, quæ est contra Epicurum, pluresque alios Morales scientiam cum virtute prudentiæ confundentes.

Primò quia scientia dividitur contra prudentiam siquidem distinguuntur quinque virtutes intellectuales, scilicèt habitus primorum principiorum, sapientia, scientia, prudentia, & ars: sed Moralis, ut jam diximus, est scientia: ergò distinguitur à prudentia.

Secundò probatur eadem pars: Habitus diversi sunt, qui habent diversa principia, diversum objectum, diversos actus, diversa corruptiva: sed hæc omnia diversa sunt in scientia morali,

rali, & prudentia; ergò sunt diversi habitus. Probatur minor quoad singulas partes, & in primis quod habeant diversa principia, ut enim patet ex D. Thom. 1. 2. quæst. 58. art. 5. principia prudentiæ non sunt principia universalia sciendi, quid bonum sit aut malum in communi, quod pertinet ad scientiam Moralem; sed principia particularia, quibus judicatur quid hic, & nunc in particulari eligendum sit: undè, ut ibidem sanctus Doctor notat, fieri potest, ut quis scientificè noscat quid turpè sit, & quid honestum, illudque fugiendum esse hoc verò eligendum, & tamen in particulari imprudentèr eligat turpe, & repudiet honestum, *quatenus* verba hujus sunt, *hujusmodi universale principium cognitum per intellectum, vel scientiam* (moralem nempè) *corrumpitur in particulari per aliquam passionem sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit videtur hoc esse bonum, quod concupiscit, licèt sit contra universale judicium rationis*. Ergò prudentia, & scientia moralis nituntur diversis principiis. Quod etiam habeant diversum formalitèr objectum suadetur, ex Aristotele 6. Eth. cap. 9. Nàm licèt utraque respiciat agibilia, seu operationes voluntatis; Attamen Moralis respicit illas in universali ut scientificè cognoscibiles: prudentia verè in particulari ut hic, & nunc operabiles ac rectè regulabiles, seu ut dicit Div. Thom. qu. 4. de virtutibus in communi artic. 6. *Ad scientiam practicam* (Moralem scilicet) *pertinet universale judicium de agendis, sicut fornicationem esse malam: furtum non esse faciendum. Sed ad prudentiam pertinet rectè judicare de agibilibus singulis, prout sunt nunc agenda?* Atqui hæc duo in ratione objecta diversissima sunt: ergò prudentia, & moralis respiciunt objecta inter se diver-

diversissima. Quod verò habeant diversos actus probatur: Nam actus scientiæ moralis est scirè vitiorum, virtutumque naturam subtiliter indagare, veracitèr penetrare, evidenter demonstrare; unde scientia Moralis utitur syllogismis logicalibus, quemadmodum, & aliæ scientiæ; At verò actus Prudentiæ est ex bona finis intentione de congruis mediis judicare, ac quid eligendum sit præcipere: unde prudentia non utitur syllogismis logicalibus, sed longè alterius generis, in quibus scilicèt recta finis intentio est quasi major. Judicium verò medii assumendi, quasi minor; & electio quasi conclusio ergò Prudentia, & Moralis habent actus diversos. Quod denium habeant diversa contraria, & corruptiva suadetur. Nam prudentia corrumpitur affectu vitii corrupto, quantumvis intellectus remaneat circa agibilia illustratus: Undè vir in Moralium rerum cognitione versatissimus potest esse imprudentissimus, si sit malus: ideòque Aristot. Etichorum dicit; *Scire parum vel nihil prodest ad virtutem*, rationem subjungit, *quia multi, non operantur ea quorum scientiam habent*, quando scilicèt affectus vitiis depravatur, ac prudentiale judicium passionibus corrumpitur. At verò scientia Moralis non tollitur per vitia, sed per ignorantiam, ideòque vir pessimus potest esse in morali doctissimus, ergò scientia Moralis, & Prudentia habent diversa contraria, & corruptiva.

Dico tertiò. Moralis est tota practica. Probatur conclusio. Tùm ex illius fine qui est practicus scilicèt dirigere intellectum ad bene regulandas operationes voluntatis. Tùm ex ejus objecto, quod est etiam aliquid practicum, scilicèt ipsum opus voluntatis, ut induit rationem honesti, & turpis, ac benè vel male fieri potest à

nobis:

nobis: Tùm demum ex ejus principiis quæ sunt practica, utpotè ad synderesim pertinentia, quæ est habitus primorum principiorum practicorum, sicut intelligentia est habitus primorum principiorum speculabilium.

Quantum verò ad divisionem hujus Philosophiæ partis: secuti eundem ordinem, quem tenuit Aristoteles, quidquid circa mores dicendum occurrit sex quæstionibus comprehendemus: Prima erit de ultimo fine morum, seu de felicitate. Secunda de subjecto moralitatis, scilicèt de actibus voluntariis, ubi præcipuè de libertate agetur: Tertia de passionibus quæ participant moralitatem; quatenùs à recta ratione regulari possunt. Quarta de bonitate, & malitia quæ sunt moralitatis species. Quinta de virtutibus in communi, quæ sunt bonorum morum principia. Sexta de iisdem in particulari.

Verum antequam ad primam quæstionem accedamus, quidpiam dicendum de congruo Moralis scientiæ Auditore Aristoteles in eo tres exigit conditiones; primam ex parte intellectus, scilicèt docilitatem, ut scilicèt non exactam in Moralibus subtilitatem, & Mathematicam certitudinem exigat, sed qualem natura rei patitur. Quippè inquit lib. 1. cap. 1. *Est hominis probè instituti tantam in unoquoque genere subtilitatem, ac tractationis exactitudinem desiderare quantam rei natura recipit*. Cum igitur, ut superiùs dixerat, *in iis rebus quæ honesta, quæque justa sunt*, (idest in moralibus) *tanta sit dissensio, tantaque versetur erratio* præcipuè ubi ad particularia fit descensus, *satis erit si in illis rudem quamdam veri formam adumbremus*.

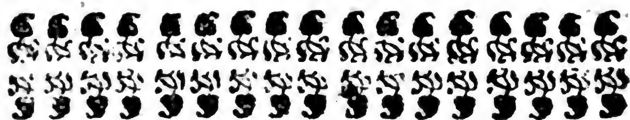
Secundam conditionem requirit ex parte affectus, ne scilicèt afferatur ad hoc studium animus

vitiis corruptus, ac passionibus serviens, sed qui ratione suos affectus dirigat: Cujus rationem affert, quia scientia Moralis non in cognitione speculativa tantum consistit, sed ad actionem quoque tendit, ideò qui malè afficitur circa actionem, nec de veritatibus moralibus potest ita sincerè judicare, sicut nec gustus depravatus de saporibus, nec ex earum studio debitum fructum reportare, ideòque inanem, atque inutilem operationem in audiendo insumet.

Tertiam demùm exigit conditionem ex parte ætatis, ne scilicèt, qui huic scientiæ incumbit, sit juvenis, sed maturus, & gravis, tùm quia juvenes sunt actionum moralium adhuc imperiti: tùm quia passionibus in hac ætate fervidis, non dum satis robusta ad eas frænandas ratione obtemperare soleat. Verum quia, ut egregiè notat Aristoteles, quod juvenis sit ineptus ad Moralem scientiam, *Culpa non est in ætate, sed in eo quod passionibus deordinatis inconvenienter vivat, & quidquid libuerit effreni animo persequatur*; ideò cum apud Christianos virtuti militet omnis ætas, juvenesque, timore Domini, ac gratia defectum rationis supplente, passiones suas frenare debeant, & soleant scientiæ Morali discendæ inepti habendi non sunt, ideòque Salomon in ipso suæ doctrinæ moralis limine idest, Proverb. cap 1. dicit se scribere *Ut detur parvulis astutia, adolescentia, scientia, & intellectus*.



QUÆ-



# QUÆSTIO PRIMA.

## *De ultimo fine morum, seu de fælicitate.*



Ractationem Morum cum Aristotele auspicamur ab ultimo eorum fine, quia hic est scopus *nobis*, ut ille ait, *tanquam sagittariis propositus*, & ad quem in omnibus collimare debemus, mensura, & regula totius rectitudinis moralis, clavus vitam nostram dirigens, rectamque inter vitiorum procellas tenens, ac veluti sidus nauticum, cui intendendo morum cursus ab errore, ac naufragio securus fit: potiùs dixerim portum, ad quem hujusce vitæ nostræ navigatio suspirat, & tendit: Undè licèt sit ultimus in executione, & assecutione, est tamen primus in intentione, proindeque in cognitione, quia nihil volitum quin præ cognitum; & ut sæpè advertit cum Aristotele D. Th. se habet in moralibus, sicut primum principium in speculabilibus, cujus cognitio præsupponi debet, tanquàm cæterarum omnium fons, radix, & cardo. Quæ verò de ultimo fine, seu fœlicitate dicenda occurrunt tribus

complectimur articulis, in quorum primò agetur, de ultimo fine secundùm se spectato; in secundò de fœlicitate objectiva: seu de re cujus adeptio hominem fęlicem efficit: in tertio demùm de fęlicitate formali, seu de adoptione illius rei, qua homo fælix efficitur.

## ARTICULUS PRIMUS.

### *De ultimo fine morum humanorum.*

Actionum, quæ ab homine fiunt pervulgata divisio est in actiones humanas, & actiones hominis. Actiones hominis dicuntur, quæ ab homine quidem fiunt, sed non humano modo. Actiones verò humanæ sunt, quæ non solùm ab homine fiunt, sed etiam modò homini proprio eliciuntur Porrò quis alius agendi modus hominis propriùs est, nisi qui rationem, qua homines sumus, consequitur! Differt autem agens rationale ab aliis quia cum cætera instinctu, impetùque naturæ ad suos actus abripiantur, nec proindè suorum actuum dominium jusque disponendi habeant, agens rationale per intelligentiæ lumen, & voluntatis libertatem seipsum regit, se suis actibus, per propriam deliberationem disponit, sicque illorum dominium habet; Undè actio humana propriè dicitur, ut definit D. Thomas 1. 2. quæst. 1. art. 1. *Quæ ex voluntate deliberata procedit*, ratione scilicèt præfulgente: ac in quem finem tendendum, sit ostendente, voluntate verò subsequente, ac non cæco naturæ impetu in bonum irruente, sed ex judicio rationis in id, quod expedire vi[illegible] fuerit, se inclinante. Si quæ verò actiones sint, in quibus aut rationis lumen non præfulgeat, ut in repen-

pentinis passionum motibus, qui eò quod rationis judicium, ad quod subsequi debent, impetu præcipiti præveniant, dicuntur *primo primi*, & in illis actionibus, quas duce imaginatione solemus elicere, ut est fricare manus torpentes, spuere, &c. Aut voluntas non subsequatur, ut sunt quàm plurimæ cogitationes passionumque plures motus, quos, & si ratio advertat, voluntas tamen non approbat, illæ actiones hominis quidem sunt, sed non sunt humanæ, nec proindè morales.

Verùm quia intellectus intantùm præsulget voluntati, eamque movet, & dirigit, inquantùm ei bonum ostendit, in quod tanquam in centrum propendit, & inclinatur, ut in eo motus suos finiat, terminet, & quiescat, ideò necesse est omnem actionem humanam tendere in aliquem finem: qui quidem finis si ulteriùs non referatur, dicitur *ultimus*; si verò ad alium ulteriorem ordinetur, dicitur *intermedius*. Porro quomodo definiatur finis, quid sit agere propter finem, & quomodo cum omnia naturalia quadantenùs agant propter finem, sola agentia intellectualia sese dirigant in illum, proindèque magis propriè dicantur agere propter finem, abundè dictum est in Physica 1. part. dispur. 2. quæst. 5. de causa finali. Solùm hic discutiendum est an sit quidam vitæ humanæ finis ultimus, quod propriè sit: an quilibet homo sibi unicum ita præstituat, ut in plures tendere non possit, & demùm quomodo differant mali à bonis in fine ultimo sibi præstituendo.

§. I.

## §. I.

### *An detur aliquis finis ultimus vitæ humanæ, & quid propriè sit.*

FInis duplicitèr ultimus dici potest, Primò secundùm quid, & respectu alicujus particularis vitæ negotii; Secundò simplicitèr, respectu scilicèt totius vitæ nostræ. In primis autem constat in quolibet negotio dari aliquem ultimum finem, in quem tota illius negotii series tendat, & terminetur; ut in medicina ejusque operationibus finis ultimus est sanitas, in studio scientiarum, cognitio veritatis; in bellicis expeditionibus victoria, & pax in dominio; habita enim sanitate quiescit solicitudo Medici, veritate cognita, cessat inquisitionis studium; parta victoria, & pace gloriosa, ac utili firmata, bellicæ curæ, ac labores terminantur. Solùm dubium est an, & totius vitæ sit aliquis ultimus finis, cujus adeptio humanum appetitum omninò quietat.

Dico primò necesse est dari aliquem totius humanæ vitæ finem ultimum. Ita Aristoteles hic, D. Th. 1. 2. qu. 1. art. 4. & communitèr alii.

Probatur conclusio primò ratione D. Thomæ. Nàm impossibile est, ut intentio hominis procedat in infinitum in finibus: ergò necesse est dari aliquem ultimum finem in quo quiescat. Consequentia patet. Probatur antecedens; Tùm quia generalitèr in causis subordinatis procedi non potest in infinitum, ut probat Arist. 8. Phys. text. 34. Tùm specialitèr, quia si daretur processus in infinitum in finibus, nullusque esset, in quo voluntatis intentio ultimò sisteret, nullas

etiam

etiam eſſet, à quo voluntas primò moveri inciperet: Atqui neceſſe eſt dari aliquem finem, à quo primo voluntas moveatur, aliàs nunquàm moveri inciperet, ergò non datur proceſſus in infinitum in finibus, ſed debet eſſe aliquis ultimus, in quo voluntas tandem quieſcat. Minor patet: Probatur major: Nàm ultimum in aſſecutione, in quo voluntas quieſcit, eſt primum in intentione, à quo moveri incipit; ut patet in conſultatione Medica, quæ quia ultimò quieſcit in ſanitate obtenta, primò incipit ex ſanitate intenta: ergò niſi daretur aliquis ultimus finis, in quo voluntas ultimò quieſceret, non daretur aliquid per primum in intentione, à quo voluntas primò moveri inciperet.

Probatur ſecundò concluſio ratione Ariſtotelis hic cap. I. Niſi daretur finis ultimus humanæ vitæ, appetitus humanus eſſet irritus, & inanis. Sed hoc videtur inconveniens, cum omnis appetitus ſit inclinatio impreſſa ex ordinatione primi moventis, ſcilicèt Dei, qui nihil incaſſum facit, & fruſtra movet; ergò, &c. Probatur ſequela majoris; ille enim appetitus, eſt irritus, & inanis, qui nunquam ſatiari poteſt, & pervenire quò tendit. Atqui appetitus humanus nunquàm ſatiari poſſet & pervenire quo tenderet, ut patet: ergò eſſet irritus, & innanis; maximè quia omnis inclinatio ad bonum eſt propter quietem in bono, quod ideò dicitur finis, quia quietando, finit & terminat deſiderium appetitus: Undè appetitus qui nunquam quieſcere poteſt, ſed quocunque obtento ulteriùs procedit eſt irritus, & inanis. Objicies: Finis ultimus eſt in quo ſatiatus quieſcit; Sed nihil datur in quo humanum deſiderium plene ſatiatum quieſcat; ergò datur finis ultimus humanæ vitæ.

Pro-

Probatur minor, ex ea inquietudine qua homines nunquàm bonis expletos nova semper accumulare desideria videmus, ut avari nunquàm satiantur divitiis, voluptuosi voluptatibus, ambitiosi honoribus, sed semper in infinitum in suis desideriis procedunt: Undè Aristoteles 1. Polit. cap. 6. dicit: *Infinitio concupiscentiæ existente, homines infinita desiderant*.

Resp. negando minorem. Ad probationem respondeo hanc humani cordis inquietudinem, & novorum desideriorum accumulationem non probare, quod non detur finis ultimus, in quo appetitus humanus quiescat, aut quod ejusmodi homines non præstituant sibi aliquem finem ultimum vitæ suæ; Sed solùm quod illum non obtinent: quia in illis rebus eum quærunt, in quibus non est. Omnis enim homo sibi quidem præstituit aliquem ultimum finem quo plenè obtento satiatus quiesceret; scilicèt summum bonum, seu perfectam satisfactionem, & ex ejus intentione primò ad operandum movetur; Sed quidam homines hanc perfectam satisfactionem, quam pro ultimo fine habent, in quibusdam quærunt, quæ ad illam minimè sufficiunt, quibus proindè obtentis non quiescunt satiati, sed usu ipso cognita eorum insufficientia iis spretis ad nova quærenda procedunt. Et hæc est radix inquietudinis cordis humani suam fœlicitatem in bonis perituris quærentis, hocque pacto cuncti pravi in infinitum procedunt. In nulla enim requiescunt: sed novis semper desideriis æstuant: nec miserum cor eorum bonis concupitis magis expletur, quàm fabulosum Danaidum dolium aqua.

Dico secundò: Ultimus humanæ vitæ finis rectè definiri potest ille, quem propter se tantùm

volu-

volumus, cætera verò propter ipsum. Ita definitur ab Aristotele libro primo Ethicorum capitulo primo, & à D. Augustin. 18. de civitate Dei cap. 1.

Declaratur definitio: Et in primis quod ultimus finis propter se tantùm quæri debeat patet; si enim ad ulteriorem ordinaretur, ultimus non esset; Quod etiam cætera omnia ad ipsum referri debeant suadetur: tùm quia primum in unoquoque opere est causa cæterorum; sed ultimus finis est primus in intentione, ut ex dictis patet ergò est causa omnium quæ intenduntur, seu ratio volendi cætera: Tùm quia Appetitus omnia refert ad id, in quo solo ultimò quiescit, nisi enim referret ulteriùs, in illis ultimò quiesceret, ut de se patet: Atqui ultimus finis est in quo solo ultimo quiescit appetitus; ergò cætera debet tandem referre ad ipsum. Tùm demùm quia ultimus finis plenè satiare debet appetitum, perfectè ipsi dominari, totalitèr ei adæquari, aliàs non in illo ultimò sisteret, proindèque finis ultimus non esset. Atqui nec plenè satiaret appetitum, si aliquid ad ipsum non pertinens quæreret: nec dominaretur totalitèr affectui, si omnes ejus motus sibi non subjiceret; nec adæquaretur ei, si aliquid extrà eum desideraret quod propter ipsum non quæreret; ergò ultimus finis est, propter quem cætera omnia volumus: quique proindè dicitur, *fælicitas*, *seu summum bonum* eò quod in se omnia bona colligere debeat, eòque possesso perfectè satietur appetitus.

Porrò qua ratione omnia referantur ad ultimum finem, seu beatitudinem, & quomodo amor illius sit fons, origo, & radix omnium aliorum affectuum, declarari ampliùs posset, non solùm exemplo lucis, quæ quia est primum sum-

summùmque visibile, est ratio videndi omnia colorum discrimina; aut exemplo motus cordis, qui quia est primus vitæ motus, est causa à qua profluunt omnes vitales motus, sed adhuc longè præclariùs comparatione apud D. Thomam frequentissima intellectus cum voluntate: Sic enim se habet amor ultimi finis in appetibilibus, sicut cognitio principiorum in intelligibilibus: Undè sicut prima principia sunt prima cognita: ita beatitudo, seu finis ultimus est primum volitum; Et sicut non assentimur particularibus conclusionibus, nisi quatenùs cohærent cum primis principiis: ita nec volumus bona particularia, nisi quatenùs connexa sunt cum ultimo fine, scilicèt beatitudine; Et demùm sicut cognitio principiorum movet ad omnes alias cognitiones, quatenus per eum illustrati, cæteras intelligimus, ideòque radix est omnium cognitionum, immò cæteræ cognitiones non sunt, nisi quædam illius primi luminis propagationes, & diffusiones: ita primus ille beatitudinis amor movet ad alios amores: quatenùs per illum excitati, ea quæ ad ipsum ducunt quærimus; estque prima omnium affectuum radix: immò cæteri affectus non sunt nisi quidam illius primi amoris rami, propagationes, ac diffusiones; seu lineæ ab hac circumferentia natæ, & in ejus centrum, scilicèt beatitudinem; terminatæ; Undè præclarè Boetius 3. de consol. prosa 2. *Omnis mortalium cura quam multiplicum studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire*: Et Div. August. lib. 13. ad Trinit. cap. 5. *Omnes homines beati esse volunt, & hoc ardentissimè appetunt, & propter hoc cætera appetunt.*

Objicies; Illi *quorum Deus venter est*, ut loquitur

quitur Apost. ad Philipp. 3. habent sine dubio ipsum pro ultimo fine: sed non referunt omnia ad ipsum: ergò non est necesse ut omnia referantur ad ultimum finem. Probatur minor; quomodo enim fieri potest ut ad tàm vile tàm angustum, tàm brutale bonum humana voluntas, tàm late patens omnes affectus referat & coarctet?

Respondeo negando minorem; ob id enim dicuntur ab Apostolo habere ventrem, idest delitias ventris, pro Deo: quia cuncta aliquatenùs ad ipsum referunt. Id verò quomodo fiat facilè intelligetur, si rem altiùs repetendo annotemus, beatitudinem, seu perfectam appetitus satiationem esse finem ultimum omnium hominum; Hanc verò beatitudinem, licèt in uno tantùm verè reperiatur, attamen falsa existimatione decepti homines in variis reponunt; ut avari in pecunia, voluptuosi in delitiis corporis, ambitiosi in honore; quatenùs arbitrantur in aliqua ipsarum rerum perfectum bonum, & desiderii quietem se reperturos. Cujus ratio est, quia homo quandiu alligatur corpori, passionibus maximè regitur: nàm *corpus quod corrumpitur aggravat*, idest, suis affectibus trahit, *animam*. Contingit autem passionum aliquam ita vehementer intendi; ut cæteras opprimat, aut ad se trahat sicque, voluntati sola dominetur, quam ita excœcat; & coarctat, ut solùm illius passionis bonum advertat, & appetat, sicut oculus per foraminis angustiam respiciens, ea solùm advertit, quorum species foramen admittit; Undè sic coarctata voluntas illo unico bono obtento se perfectè fælicem forè putat, ideòque omnem effectum ad ipsum diriget, illudque habet quasi pro Deo; quod præcipuè videre est in hominibus prophani amoris œstro percitis. Verùm

rùm quando boni amati possessione passionis sitis, ardor sedatur, voluntas veluti laxato vinculo ad nativam amplitudinem redit, illiusque boni insufficientiam detegens nova quærit quibus vastissimum desiderii hiatum explere possit. Et hæc est ratio cur mali, & suam fœlicitatem in viliissimis rebus ponant, & tamen in nullo quiescere possint, sed novis semper desideriis æstuent.

## §. II.

*An homo plures fines ultimos habere possit, & quomodo in fine ultimo sibi præstituendo mali à bonis differaat.*

QUantùm ad primam tituli partem non loquimur de fine ultimo materialitèr sumpto, an scilicèt eum in unica re necessariò reponere debeat homo, an ex pluribus rebus integrare possit, eas sub una ratione boni appetendo, quippe constat hominem ex pluribus partialibus bonis sibi unum ultimum finem constare posse, ut ex divitiis, honoribus, voluptatibus, &c. Sed loquimur tantùm de fine formalitèr sumpto, an scilicèt homo rationem beatitudinis, & ultimi finis pluribus rebus ita attribuere possit ut quamlibet habeas pro ultimo fine, puta honores, divitias.

Dico primò: Impossibile est hominem plures ultimos fines simul, & semel habere: ità D. Thomas 1. 2. quæst. 1. artic. 5. & communitèr alii.

Probatur Conclusio primò authoritate Christi Matthæi 7. dicentis, *Nemo potest duobus Dominis servire*: Atqui finis ultimus est qui totalitèr animo cui dominatur: ut ex dictis patet: Ergò idem

homo

homo non potest simul, & semel habere duos ultimos fines.

Secundò; Ex ipsa ultimi finis definitione, ac ejus proprietatibus, finis enim ultimus est, qui ad nullum alium, sed ad quem omnia referuntur; qui perfectè satiat appetitum; qui est summum, ac plenum appetentis bonum; Atqui si homo duos ultimos fines haberet; ad neutrum eorum omnia referentur, cum saltem unus ad alium non ordinaretur; neuter perfectè satiaret appetitum, cum obtento uno, alius adhuc esset appetibilis; neuter esset summum, ac plenum appetentis bonum, ut enim, arguit Boetius 3. de consol. prosa 2. summum bonorum cuncta intra se continet, quia si quid abforet, summum esse non posset, quoniam relinqueret extrinsecus, quod posset optari; Ergò finis ultimus cujuslibet hominis non potest esse nisi unicus.

Tertiò demùm; Quod naturaliter appetitur, non potest esse nisi unum: Sed finis ultimus naturalitèr appetitur; Ergò non potest esse nisi unicus. Major videtor certa: quia natura est determinata ad unum. Undè sicut unius rei non est nisi unica forma ad unam rei speciem determinata, ita nec nisi unica inclinatio naturalis ad unum finem, quæ talem formam consequitur. Minor verò declaratur; nàm licèt res in qua reponendus est ultimus finis non sit à natura determinata, attamen amor ultimi finis, seu beatitudinis, est naturaliter inditus voluntati; siquidem ut egregiè arguit Div. Thomas quæst. 16. de verit. art. 2. *Cum natura in operibus suis bonum intendat, & conservationem eorum quæ per operationem naturæ fiunt: in omnibus naturæ operibus semper principia sunt permanentia: immutabilia,*

*bilia, & rectitudinem conservantia,* Undè ut ait 1. 2. quæst. 17. art. 9. ad 3. *Principia oportet esse naturalia.* Atqui amor finis ultimi est fundamentum, & principium omnium affectuum; Ergò oportet, ut sit naturalitèr inditus voluntati, sicut cognitio principiorum naturalitèr inest intellectui.

Quantùm ad secundam tituli partem in primis constat omnes homines sive bonos, sive malos in hoc convenire, ut beatitudinem, seu perfectum plenumque bonum appetant ut ultimum finem; certum est præterea secundùm rei veritatem hoc bonum, hanc hominis beatitudinem in unica tantùm re posse reperiri, quamvis, eam in variis requirant, quatenùs ut præclarè ait Boetius 3. de cons. *Cùm mentibus hominum veri boni sit naturaliter inserta cupiditas, ad falsa devius error abducit.* Superest igitur malos à bonis differre, non appetitu beatitudinis, sed in modo determinandi sibi hanc beatitudinem, quatenùs excœcato intellectu, depravatoque vitiis, ac passionibus affectu illam in his rebus quærunt, in quibus non est, & hoc modo quærunt, quo minimè debent, immò quo nequaquam reperient. Cæterum cum in hac beatitudinis inquisitione pravi homines tot tamque diversis viis procedant, & horum cor veluti æstuosum mare, tot tamque invicem pugnantibus cupiditatibus agitetur, difficile est in tantis affectuum ambagibus hujus Labyrinthi filum adinvenire, & unum tot, tamque erraticis montibus scopum determinare, in quo & omnes mali conveniant, & à bonis differant. Porrò rem non discutimus de homine ut elevato ad finem supernaturalem, & secundum principia fidei, quo pacto spectat ad Theologos; sed præcisè spectato in ordine naturæ,

ræ, & quatenus de re veritatem venari possumus ex principiis lumine naturali notis. Hoc posito pro resolutione.

Dico secundò: differunt mali à bonis, quod mali sibi pro fine ultimo præstituant bonum proprium taxatum, non secundùm rationis regulas, sed juxta effrænis depravatæque passionibus voluntatis libitum, proindeque in his rebus, in quibus minimè reperitur, quærendum. Boni verò è contra summum suum bonum, ac Beatitudinem juxta rectæ rationis regulas sibi determinent ac proinde in illa requirant; ubi verè reperitur, quænam autem illud sit dicetur articulo sequenti; Undè finis ultimus malorum est bonum proprium non absolutè, sed dissolutè quæsitum; finis verò ultimus bonorum est bonum proprium non dissolutè, sed rectè, & conformitèr ad regulas rationis spectatum.

Conclusio desumitur ex Aristotele 9. Ethic. cap. 8. ubi postquam statuit quemlibet maximè seipsum amare, sibique bona procurare, inter bonos & malos illud discrimen statuit; quod mali in procurando sibi bono *suis cupiditatibus & affectibus, eique animi parti, quæ rationis expers est observantur*; proindeque in bonis fallacibus suam beatitudinem constituant, *in pecunia in honoribus, in voluptatibus denique corporis sibi ipsis majorem partem tribuendo ac vendicando*; unde, & à multitudine hominum quæ hæc bona magni æstimat mali dicunt idest, *sui amatores* eò quod immoderatè hæc sibi procurent. At verò boni *res pulcherrimas atque optimas sibi tribuant, sed ei sui parti, quæ principatum tenet*, (idest rectæ rationi) *gratificantes, & omnibus in rebus obtemperantes*. Ex quibus.

Pro-

Probatur conclusio; siquidem appetitus corruptus differt à recto, quod cum uterque bonum proprium quærat (quippè cum omnis appetitus sit inclinatio in bonum proprium naturæ, à qua fluit) rectus omnes motus suos rationis ductu regat, pravus verò effræni licentia rationis metas exeat. Atqui mali in determinando sibi fine, & quærendo bono ducuntur appetitu corrupto ideò enim mali sunt, boni verò appetitu recto: Ergò differunt mali à bonis, quod mali sibi ultimum finem determinent in bono proprio, non secundum rectè rationis regulas, sed juxta pravæ voluntatis libitum taxato; boni verò in eodem bono proprio à recta ratione regulato. Porrò quomodo voluntas hominis boni à charitate altius evecta, bonum proprium ulterius referat in Dominum quatenus est in seipso, idest quatenus est bonum ipsius Dei: & quomodo voluntas peccatoris quantumvis moralibus virtutibus instructi postquam per peccatum exclusa charitate à bono Divino ut est in se excidit, in bono proprio culpabiliter torpeat, expendere pertinet ad Theologiam.

Cæterum quod dixi in conclusione malos repudiato rectæ rationis ductu in proprium bonum ac felicitatem cæco impetu irruentes, eam in his rebus quærere, in quibus minimè sint reperturi; proindeque quidquid immoderata sibi satisfaciendi aviditate moliantur semper tamen inquietos, inanes, ac miserrimos remanere, non solùm sancti Prophetæ ac sacri Doctores cælitus docti nobis vehementer inculcant, sed etiam solo rationis lumine ac vi prævidit, luculentèrque expressit Arist.9. Ethic. c.4. cujus verba aureis characteribus inscribi digna, non pigebit pro hujus articuli epilogo referre. Hæc autem sunt, *semper*

*per* (improbi) *secum pugnant ac dissident, aliaque volunt, alia concupiscunt; iis enim spretis ac rejectis quæ sibi bona esse opinantur, incunda sequuntur, & quæ sunt damnosa sumunt* (quippe ut ait Poeta (*aliudve cupido, mens aliud suadet*) *Propter ignaviam autem ac desidiam ab agendis, quæ sibi optima ducunt dulcè se removent, & cum multa facinora admiserint, propter improbitatem, vitam oderunt ac fugiunt, sibique violentas manus inferunt: Quærunt quibuscum dies totas ducant, se ipsos autem fugiant: Multa enim gravia atque horrenda recordantur, taliaque rursus cum soli sunt expectant; tantis per autem dum cum aliis sunt, obliviscuntur. Cum sit nihil in eis amabile nihil illius amicabilis affectus, qui solet esse inter amicos, habent ad se ipsos: Neque enim secum una lætantur, neque una dolent; sed in eorum animo discordiæ ac seditiones concitantur, quatenus altera pars animi propter improbitatem, quia à quibusdam reprimitur, discutiatur* (pars scilicèt sensitiva:) *altera* (pars rationalis scilicèt quæ judicat abstinendum esse à malo) *interdum lætatur, & huc trahit altera, illuc altera animum, quasi discerpentes; Quod si fieri non possit, ut quis simul doleat, & lætetur, ac certè pravus paulo post quod lætatus, sit dolore conficitur, nolletque hanc sibi voluptatem attulisse. Malos enim assidue actionum suarum pœnitet. Non videtur igitur homo malus ne ipsum quidem amico esse animo; quia nihil habet amabile.* Undè tandem peregregiè concludit: *Quod si ita affectum esse, valdè est miserum, accerrima contentione fugienda est improbitas, operaque cuique danda, ut sit vir bonus.* Cujus pacatissimam jucundissimamque vitam paulò ante descripserat.

## ARTICULUS SECUNDUS.

*De fælicitate objectiva: seu de re, cujus possessio hominem naturalitèr scilicèt efficere potest.*

CUm infęlicitate duo sint, res qua felices sumus, & consecutio illius rei, primum dicitur *fælicitas objectiva*; secundùm *fælicitas formalis*. De ista inferiùs dicetur, de fęlicitate verò objectiva nunc nobis sermo est. Quamquàm verò in ea totius moralitatis cardo vertatur, utpotè cum sit omnium actionum finis, mensura, & præmium, in nulla tamen Philosophiæ parte vehementiùs erraverunt Antiqui Philosophi lumine fidei destituti. Cum enim formarent sublimem, magnificam augustamque fęlicitatis ideam, nullum in his bonis, quæ in hominem cadere possunt, detegebant satis amplum, purum, & excelsum ad tantum munus implendum: undè ut inquit Div. Thomas, *Magnam hinc patiebantur angustiam eorum præclara ingenia*, nec quo se verterent satis in promptu habebant. Quidam hominem exactè fęlicem esse posse desperantes, eam vitam beatam dixerunt, non quæ bonis undique afflueret, sed quæ minus misera esset; Quoniam nomine Plinius *Si verum judicium facere volumus*, inquit, *ac repudiata omni fortunę ambitione decernere, mortalium nemo est fælix. Abunde igitur atque indulgenter fortuna decidit cum eo, qui jure dici non infælix potest* Nàm inquit Cicero 5. Tuscul. *ut quæstuosa mercatura fructuosa oratio dicitur, non si altera semper omni damno, altera omnis tempestatis calamitate semper vacet, sed si multo majori*

*jori ex parte existet in utraque fęlicitas: sic vita non solum si undique referat bonis est, sed si multo majore, & graviore ex parte bona propendes, beata recte dici potest.*

Sed animosiores hac in parte Stoici, ut plenam fęlicitatem homini vendicarent, certissimè astruebant virtutem esse summum bonum, vitium verò summum immò unicum malum, proindèque sapientem, idest omni virtutum dote ornatum virum, etiam in Phalaridis tauro ac exquisitissimis doloribus esse perfectè fęlicem. Quidam alii fęlicitatem perfectam reponebant in tranquillitate animi, quam Democritus seu appellabat, quasi *bonum animi statum*; Heraclitus verò idest *placabilitatem*, seu *pacationem animi*: Pyrrho autem nuncupabat, idest *statum animi imperturbabilem*, &c. qualem magnificè describit Horatius 3. carm. Ode 3. His verbis.

*Justum, & tenacem propositi virum*
*Non civium ardor prava jubentium*
*Non vultus instantis tyranni.*
*Mente quatit solida nec Auster*
*Dux inquieti turbidus Adriæ.*
*Nec fuliminanti magna Jovis manes.*
*Si fractus illabetur orbis.*
*Impavidum ferient ruinæ.*

Anaxoras, Possidonus, Herillus, Pytagoras, & alii ad fęlicitatem principalius exigebant rerum cognitionem, ac contemplationem: Aristoteles verò cum contemplationi, ac virtuti primas daret, addebat prætereà bona fortunæ, ac optimum corporis statum: Aristippus & cum eo Gyrenaici cæteris omnibus delitias corporis præferebant: quem brutalem errorem multi è vulgo pravorum in praxi sequuntur, cum alii

divitias, alii honores, & imperia, ut præcipua bona consectentur. Immò quasi homines ad seipsos excruciandos geniti essent, quique solent in iis fælicitatem reponere, quæ sibi cum desint, in aliis admittatur. Ut ignari in scientia, pauperes in divitiis, ægroti in sanitate, subditi in principatu, &c. Demum ne singula memorem notissimum est Epicurum vitam beatam in voluptatem reposuisse quam verò intellexerit, an animi, an corporis, an utriusque, nihil attinet discutere. Unum adnotare juvat, illum ut puriores, pararet voluptates sive bonis, sive malis illa omnia convellere fuisse conatum, quibus fruitio voluptatis turbari solet: unde negavit vigilantem supra nos Dei providentiam, cujus formidabilis censura, & ultor oculus lancinat inter ipsas delitias corda malorum, mortis pavorem cunctas vitæ delitias amaritudinem diluentem avertere studuit, dicendo eam esse nihilum, & post ipsam nihil nostri superesse, quo dolere possimus, proindeque non magis timendam quam somnum, unde consequentèr pœnas malis in altera vita paratas infallibilis habuit, immò in omni sua Philosophia huc collimavit, ut omnem animi anxietatem, laborem, curam, pavorem, dolorem, vel penitus aboleret, vel saltem deliniret: efficeretque, ut homines præsentis vitæ usuram, quod natura concederet, jucundè blandeque carperent, ut perelegantèr describitur in Sapientia 2. Verum ut his omnibus sententiis, quatenùs veritati obstant, confutatis, vera sententia stabiliatur.

§. I.

§. I.

*Fælicitatem hominis in nullo bono creato posse consistere.*

DIco primò, fælicitas hominis non consistit in divitiis Conclusio est contra avaros, qui tanta cura opes sectantur, ut eas quasi pro summo bono habeant; unde Apostolus vocat avaritiam, *simulacrorum*, *& idolorum servitutem*.

Probatur conclusio cum D. Th. 1. 2. qu. 2. ar. 1. Nàm divitiæ aliæ artificiales sunt, ut denarii, aliæ naturales, ut frumentum, vinum, &c. Primæ sunt propter secundas, secundæ verò propter vitæ substentationem; ergò neutræ sunt finis ultimus, sed tantum media ad aliquem finem, scilicèt vitæ sustentationem. Undè annumerantur duntaxat inter bona ut illa, quibus repugnat finis ultimi ac beatitudinis.

Confirmatur: Primò quia bonum hominis consistit magis in retinendo beatitudinem, quàm in emittendo ipsam: sed sicut Boetius 3. de consolat. dicit: *Divitiæ effundendo magis, quàm coacervando moliùs nitent, si quidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas*. Undè comparantur fimo, qui dispersus prodest agros impinguendo coacervatus verò fœtet: ergò in illis beatitudo non consistit. Secundò pecunias consequitur cura servandi, sitis augendi, timor admittendi præterea segnitis ei fomenta sunt litium rixarum, que incentiva, scelerum irritamenta, virtuti impedimenta: ideòque spinis comparantur, quæ virtutum sementem suffocant, immò sæpè, ut dicit Scriptura congregantur in damnum Domini sui: nec unquam ejus appetitum satiant, sed

quæ quidem habentur contemnuntur, quæ non habentur anxiè quæruntur: Undè præclarè Bernardus, *impossibile est cor satiari auro, sicut nec corpus aura;* Ergò non faciunt fælicem suum possessorem, sed potiùs famelicum. Tertiò demùm in sententia omnium fælicior est pauper sanus, quam dives podagræ aut aliis doloribus lancinatus: hic enim vellet sanitatem totis Thesauris coemere. Immo pauper Aglaus Psophidius in Arcadiæ angulo parvum, sed annuis victibus sufficiens prædium sine ulla cupiditate colens: Gyge rege amplissimo felicior habitus est ab Oraculo, ut refert Plinius libr. 7. cap. 46. Et ne plura commemorem, nullus est qui Romanam, Lacedemoniensemque Respublicas beatiores fuisse arbitretur cum sine divitiis ista Græciæ illa magnæ orbis parti virtute armisque imperaret, quàm cum sucedentibus divitiis, ac earum pedissequis vitiis utraque labefactata est: ergò divitiæ ad fælicitatem hominis non conferunt.

Objici posset pro avaris: illud videtur esse summum vitæ humanæ bonum, quod maximè dominatur affectui hominum, & in quo cætera humana bona continentur; Atqui divitiæ maximè dominantur affectibus hominum, undè Ecclesiastici 10. habetur; *pecuniæ obediunt omnia*, & Poeta.

*—— quid non mortalia pectora cogis.*
*Auri sacra fames.*

Similitèr in divitiis cætera humana bona quadantenùs continentur: undè Aristoteles 5 Ethicorum: *ad hoc*, inquit *nummus innentus est, ut sit quasi fidejussor, habendi pro eo quodcunque homo voluerit*, Quod luculentèr expendens, Horat. serm. L. 2. sat. 3. ait.

*omnis*

——— ——— ——— *omnis enim res.*

*Virtus fama decus, divinæ, humaneque pulchris.*

*Divitiis parent quas qui construxerit, ille*

*Clarus erit, fortis, justus, sapiens etiam, & rex.*

*Et quidquid volet.*

Ergò divitiæ sunt maximum hujus vitæ bonum.

Respondeo divitias dominari solùm affectibus stultorum qui venales animas habent; Nàm vir sapiens ne minimum quidem turpè admittet propter cupiditatem divitiarum, ut videre est non solùm in veris Christianis, qui cœlitùs sunt edocti *Beatos esse pauperes spiritu*, sed etiam in pluribus Antiquis, qui solo rationis lumine illustrati animum à divitiarum corruptela immunem servaverunt, ut patet in Lacedæmoniis, & Antiquioribus Romanis. Adde quod ejusmodi divitiarum dominium in animos hominum non est blandum, dulcèque imperium, quale summum bonum decet, sed durâ quædam tyrannis, quæ mentem misere opprimit, & sexcentis malis reddit obnoxiam: Nàm ut ait Apostolus, *radix omnium malorum cupiditas*: Undè avari comparantur servis illis, qui apud Æthiopes Macrobios aureis catenis vinciebantur, quos elegantèr Tertullian. vocat, *tantò miseriores: quanto divitiores*. Quæ verò bona in divitiis contineri dixit Aristoteles, sunt solum venalia, idest, minora: Nàm spiritualia vendi non possunt, scientia, & virtus; undè Salom. Prov. 17. *quid prodest stulto habere divitias, cum sapientiam emere non possit?* Quod verò satiricè, ironicèque dixit Poeta, divitem esse justum, sapientem, &c. intelligendum est non secundùm

L 4 veri-

veritatem, sed secundùm adulationem: quatenùs homines blandiendo divitibus, eis virtutes, & dotes tribuunt, à quibus longissimè absunt.

Dico secundò: Fælicitas hominis non consistit in honoribus; Conclusio est contra ambitiosos, qui honoris causa cuncta moliuntur.

Probatur autem tripliciter; Primò quia fælicitas debet esse in eo, qui fælix est, tanquam bonum ipsi intrinsecum: Atqui honor est in honorante & non in eo cui defertur: ergò non facit fælicem eum, cui defertur. Secundò honor est duntaxat testimonium excellentiæ, quam non facit, sed supponit, cuique quasi tributum, & appendix accedit: sed fælicitas est bonorum excellentissimum, ergò honor eam non facit, sed supponit. Tertiò bonum, quo fælices sumus debet esse solidum, ac stabile; sed honor est instabilis, & inanis, utpotè qui pendet ex opinione hominum: Undè Jacobi 4. comparatur *vapori ad modicum apparenti*, & Sapient. 2. *umbræ transeunti*, & Danielis 2. *Marinis fluctibus*; Immò, ut inquit, Seneca ad Polybium: *Honores cum labore possidentur, cum invidia conspiciuntur eosque ipsos quos exornant, onerant, & premunt* ergò fælicitas non consistit in honore.

Dices, Beatitudo est præmium virtutis ut dicit Arist. 1. Ethic. Sed ut idem dicit 4. Eth. honor maximè videtur esse; id quod est præmium virtutis: ergò est ipsa fælicitas.

Respondeo cum Divo Thoma, quod honor est præmium virtutis, propter quod virtuosi operantur: sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quasi à non habentibus ad dandum majus. Sicut Rex Persarum à quodam paupere pugillum aquæ pro dono libentèr acceptasse fertur. Si autem propter honorem fieret opus, jam non

esset

esset virtus, sed magis ambitio; Undè qui syncere virtutem colit, etiam dispendio famæ, & honoris recta operatur, ut videre est in Apostolis, qui ibant gaudentes à conspectu concilii, quoniam digni habiti essent pro nomine Jesu contumeliam pati.

Dico tertiò: Fælicitas non consistit in gloria, & fama. Conclusio videtur esse contra Antiquitatis dictos Heroas, qui consequendæ gloriæ, & famæ gratia cuncta gerebant.

Probatur autem primò, quia fælicitas debet consistere in bono solido, & vero: sed ut ait Boetius 3. prosa 6. gloria fallax sæpè, & turpis est: *Plures enim magnum sæpè nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt, quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falsò prædicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant*, ergo in illa non consistit fælicitas. Secundò gloria ut ait Ambrosius, est *clara cum laude notitia*: cujus fama est quædam divulgatio. Notitia autem Divina est quidem causa rerum, ideòque in ea tanquàm in causa vera fælicitas consistit: undè Div. Francisci effatum, *Domine tantus unusquisque est, quantus tibi apparet*. At verò humana notitia causatur à rebus, undè bonos non facit, sed supponit si vera sit: si autem falsa, ad fælicitatem nihil juvat, sed magis infælicem reddit eum, qui propriæ conscientiæ testimonio confusus, de ea, veluti de falso teste erubescit. Undè qui serò sapit, famam non quærit, *seu etiam in nemore solus* ut inquit Plato, *aut Gygis annulo protectus virtuosè agit*.

Dico quartò: Fælicitas hominis non consistit in potestate: Conclusio est contra quosdam politicos, qui summum hominis bonum in principatu collocantes, divina humanaque

huic fini inservire cogunt: juxtà illud à Cæsare usurpatum ex euripide. *Si violandum est jus, regnandi causa violandum est, cęteris rebus pietatem colas.* Undè antiqui Romani, quorum Respublica ex latitudine Dominii fælicitatem suam æstimabat sancita religiosè fœdera, cum dilatando imperio obstarent, callidis interpretationibus corrumpebant: uti & nunc Turcæ faciunt.

Probatur tamen conclusio: Primò quia fælicitas omnem solicitudinem, & motum abigere debet: sed potestas animum potiùs innumeris curis, & pavoribus laciuat, ut egregiè indicavit Dionysius Siciliæ Tyrannus, seipsum comparando homini inter lautissimas dapes epulanti, cujus tamen capiti gladius tenui filo vix retentus, & tantum non cadens impenderet: ergò potestas non fælicem, sed miserum hominem efficit, & ut de curru solis imperito Phetonti concesso ait Ovidius.

—— *Hoc vero nomine pœna,*
*Non honor est*

Quod etiam egregiè Boetius 3. de cons. his verbis expessit. *Potestas solicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit: Felicem censes cui satellites latus ambiunt, qui quos terret, ipse plus metuit.* Secundò potestas se habet per modum principii procurantis fælicitatem alienam: dat enim jus applicandi alios, & instituta est, ut dicit Apostolus à Deo propter bonum Reipublicæ, malorum punitionem, bonorum protectionem, ergò ipsa non est fælicitas, sed potiùs medium quadantenùs inserviens fælicitati. Tertiò fælicitas firmat hominem in bono. Atqui potestas se habet indifferentèr, & ad bonum, & ad malum, ut patet in bonis, & malis Principibus; ergò non constituit fælicita-

cita-

citatem. Quartò demùm vel princeps abutitur potestate, vel bene utitur, si abutatur, dominium est ei muscipula, & certissimæ ruinæ occasio, ut patet in Tarquiniis, Cæsaribus, Dionysiis &c. Si verò bene utatur dominium est ipsi labor, & onus, ut patet in Moyse, Lycurgo, Solone, Codro, &c. Vulgus tamen principes putat felices quia videt solùm exteriorem splendorem, qui verò secretum cordis norunt, infelicissimos reputant, & veluti ea antiquorum simulachra, quæ exterius aurum erant, interiùs verò lutum. Hinc contemptus regni apud sapientes frequens, ut patet in Numa Pompilio, qui non nisi per vim regnum suscepit, Anacharsi Scita, qui philosophiam regno anteposuit, idque ut sexcentos alios mittam.

Præter has rationes quatuor aliæ generales expendi possunt ex Div. Thoma 1. 2. quæst. 1. art. 4. ad probandum in nullo præfatorum consistere fælicitatem. Primò quia fælicitas excludit omne malum, ideòque non nisi in virum bonum cadit; sed divitiæ, honores gloria, & potestas sunt munera cæcæ fortunæ, malis sæplùs, bonis rariùs concessa: ergò non constituunt veram fælicitatem. Secundò, felicitas sola homini sufficit: his autem adeptis plura desunt, ut santitas, robur, scientia, virtus. Tertiò ex beatitudine nemo fit pejor: ex his verò plures deteriores evadunt: Honores enim mutant mores, ut patet in Heliogabale, Tiberio, &c. Divitiæ sæpè cedunt in malum possessoris sui, ut videre est in Crœso, Crasso, Romanis, & Lacedæmoniis, quorum urbes paupertas excoluit, ac servavit, opes verò perdiderunt. Principatus etiam est sæpè causa ruinæ, & mortis, ut patet in Julio Cæsare, & omnibus fere Cæsaribus. Gloria

demum, seu famæ amor sæpè ad peccatum inducit; ut videre est in Lucretia, quæ quamvis maximè pudica, ne tamen servuli concubitu falso, accusaretur, verò consensit adulterio, & Empedocles, ut Deus haberetur in Æthnæ vorágines, se spontè præcipitem dedisse fertur. Quartò tandem, fælicitas consistit præcipuè in bonis stabilibus, & internis ipsius animæ, quæ dignior hominis pars est, prædicta verò bona solùm externa sunt arbitrio instabilis fortunæ versatilia; & ut inquit apud Livium expertus Annibal, *innumeris casibus subjecta*; Undè plures prolapsi sunt, ex principatu ad servitutem; ut Sedecias, Manasses, Perseus Bajazeth, &c. E divitiis ad summam paupertatem; ut Belisarius, Cræsus, & Crassus ille, cui cum pecuniæ magnitudo *locupletis* nomen dedisset, inopia *decoctoris* superlationem injunxit; *Itaque*, inquit Valerius Maximus, *turpi sugillatione non caruit, quia cum agens ambularet, dives ab occurrentibus salutabatur.* E summa fama, insignem ignominiam, ut Aman, & Sejanus: florentissimis honoribus ad statum servilem, ut Dionysius Siciliæ Tyrannus, Annibal, &c. Undè perèleganter Valerius Maximus lib. 6. cap. 9. *Caduca nimium hæc, & fragilia puerilibusquè consentanea crepundiis sunt, quæ vires atque opes humanæ vocantur. Affluunt subito, repente dilabuntur, nullo in loco, nulla in persona stabilibus nixa radicibus consistunt, sed incertissimo statu fortunæ huc atque illuc acta, quos in sublime extulerunt improviso cursu destitutos, profundo cladium miserabiliter immergunt.* Unde jure concludit. *Itaque neque existimari, neque dici debent bona, quæ ut inflictorum malorum amaritudine desiderium sui duplicent; propensionis favo-*

*fatore delinitos, majore postea malorum cumulo opprimere solent.*

Dico quintò. In voluptatibus corporeis, immò in nullo corporis bono vera fælicitas consistere potest. Conclusio est contra libertinos, qui animam immortalem, immò spiritualem negantes, sola bona corporalia agnoscunt, & sectantur, quod idem saltem in praxi sequitur pravorum vulgus, præcipuè illi quorum Deus venter est; Idem tenuisse videntur Epicurei, cum ipsi animam corporalem mortalemque asserent; immò, & Mahometes paradisum suum ex gulæ, tactusque voluptatibus fœdissimè confingens.

Cæterùm hic error non tam rationibus impugnandus esset, quam sinceris deflendus lachrymis. Nam quis quæso siccis oculis recogitet hominem paulo minus ab Angelis minoratum, ad imaginem Dei factum, intellectu, quo nihil sublimius, capacius, ac excellentius in rebus est præditum, ita brutescere, ut generosæ illus divinæque scintillæ ad æterna, & divina bona innato quodam impetu sese surrigentis ardore, ac vigore oppresso, porcorum siliquis idest, abjectissimis pecudibusque concessis, delitiis, tanquàm summo bono turpissimè inhiet; Verùm ne quæstibus solium res agatur.

Probatur conclusio rationibus. Primò, quia fælicitas consistere nequit in perfectione rei ulterius ordinatæ. Sed corpus ordinatur ad animam sicut instrumentum ad artificem, materia ad formam, servus ad Dominum; ergò fælicitas consistere nequit in perfectione corporis. Minor patet. Major etiam ex eo constat, quòd fælicitas est ultima hominis perfectio, quæ proindè debet illi competere secundùm præcipuam par-

partem ad aliam nobiliorem non ordinatam. Secundò fælicitas debet satiare omnem hominis appetitum: sed bona corporalia non satiant omnem hominis appetitum: ergò fælicitas in eis non consistit: Major patet ex supra dictis. Minor etiam certa est, cum enim duplex sit in nobis vis appetitiva, intellectiva scilicet, & sensitiva bona corporalia satiant solùm sensitivam. Tertiò, cum homo per intellectum apprehendat bonum universale, & tempore non circumscriptum, sed æternum; ac stabile, non potest quietari ejus appetitus bonis particularibus & extemporaneis. Sed bona corporalia sunt admodum instabilia, & cum sint infima in rerum ordine, non nisi dispersam, divisam diminutam, particularemque bonitatem capiunt, ergò in illis felicitas hominis esse non potest. His rationibus utitur D. Th. 1. 2. qu. 3. 5 & Opusc. 2. p. 2. c. 9.

Confirmatur præcipuè quantùm ad voluptates corporis. Tùm quia turpes sunt, de quibus homo naturaliter erubescit: Tùm quia, cùm ut plurimum sine crimine non gustentur, relinquunt post se amaros pœnitentiæ aculeos. Undè Boetius 3. de consol. prose 7. *Tristis*, inquit, *exitus esse voluptatum quisquis reminisci suarum libidinum volet*, *intelligit*. Tùm demùm, quia nec adesse possunt omni tempore nec diuturnæ esse queunt, nec animum unquam explent, sed potiùs dum habentur fastidium sui afferunt, & dum usque ad satietatem percipiuntur corpus labefactant, gravissimisque incommodis usuram sui dividentes, vehementiùs affigunt quàm delectaverint. Addam demùm, quod ut inquit Boetius; si voluptates cæteraque corporis bona beatos efficere possent, nihil causæ esset, quin pecudes

des quoque beatæ esse dicantur; immò beatiores hominibus, cum à multis brutis homo in his bonis superetur; ut ab elephanto in diuturnitate vitæ, à leonibus in fortitudine, à cervis in velocitate, & ne singula attingam, ab omnibus ferè in sanitate; quippè cum corpus hominis, & frequentioribus, & gravioribus morbis urgeatur, quàm corpora pecudum. Immò voluptates corporis puriores sincerioresque animalia quam nos capiunt; utpotè quas nec insatiabilis aviditas insufficientias efficit, nec verecundia turpes, nec pænitentia amaras, nec nimietas fastidiosas, nec solicitudinum, curarum, timorum importuna commixtio ingratas, ergò vel dicendum bruta esse hominibus fæliciora; quod nullus quantumvis in brutalis, admittet; vel fælicitatem in corporalibus bonis minimè repositam esse.

Dico sextò; Etsi virtus quadantenùs ad fælicitatem pertineat, attamen ipsa non est perfecta hominis fælicitas. Conclusio est contra Stoicos.

Probatur tamen efficacitèr: Tùm quia via distinguitur à termino: sed virtus est via ad fælicitatem, cum dirigat affectus hominis ad eam consequendam; ergò non est ipsa fęlicitas: Tùm etiam quia fælicitas est præmium virtutis; ergò non est ipsa virtus: Tùm demum, quia virtus non satiat appetitum hominis, sed solùm ipsum rectificat. Unde homo etiam perfectè virtuosus, ad bona intelligibilia ulterius suspirat; ergò nón reddit hominem perfectè fęlicem.

Quantùm autem spectat ad sententiam superiùs relatam, quæ fælicitatem collocabat in tranquillitate, pacatione, aut imperturbabilitate animi, eam fusius impugnare non est necesse; Nam vel sumit hanc pacationem, tranquillitatem,

tatem, ac imperturbabilitatem merè privativè, pro carentia passionum immoderatarum animum agitantium, & hoc modo in his fælicitas nequit consistere, quæ non est mera mali carentia, sed bonum summum: undè sicut eradicatio noxiarum herbarum non est finis agriculturæ, sed solùm quædam præparatio ad finem: ita nec passionum sedatio est fælicitas hominis sed ad summum quædam ad fælicitatem dispositio. Si verò hæc tranquillitas sumatur pro positiva quiete animi in ultimo bono, non solvit quæstionem, nam ulteriùs determinandum superest, quodnam sit illud tàm perfectum, tàm immensum bonum, in cujus possessione fælix animus requiescit.

## §. II.

### *Fælicitatem hominis in solo Deo consistere posse.*

CUm superiùs ostenderimus in quo fælicitas hominis minimè consistere possit nunc superest, ut in medium adducamus illud tàm ingens tanque sufficiens homini bonum; cujus soliùs possessio fælices efficere potest. Loquimur autem semper de fælicitate naturali de qua & Veteres Philosophi duntaxat soliciti fuerunt, de supernaturali enim nihil ad Philosophum attinet, qui non ex revelatis, sed ex lumine naturali notis ratiocinatur. In primis verò ex his quæ præcedenti §. dicta sunt, satis liquet, nullum bonum imperfectum, diminutum: & particulare posse plenam hominis fælicitatem constituere; ideòque, vel negandum est hominem posse esse fælicem, vel surrigenda est altiùs cogni-

gnitatio ad illud sublime plenum redundansque bonum, in quo tanquàm in fonte bona creata continentur: Undè.

Dico, fælicitas etiam naturalis in solo Deo consistere potest. Conclusio non solùm apud Cristianos Philosophos certa est, sed etiam ab antiquorum quamplurimis quantumvis lumine fidei destitutis, non obscurè fuit tradita D. August. 8. de Civitat. Dei cap. 9. insinuare videtur in eam sententiam quadantenùs consensisse Pythagoræos, Athsanticos, (idest, antiquissimos illos Philosophiæ cultores Platoni non semel memoratos) Ægyptios, Indos, Persas, Chaldæos, Scythas, Gallorum Druidas, ac Saronas, Hispanos; sed eodem sancto Doctore annotante, tùm ibidem cap. 5. & 8. tùm Epistola 56. nulli luculentiùs, apertiùs, animosiùsque hanc sententiam asseruerunt, ac propugnarunt quàm Platonici; quorum Princeps Divinus Plato nihil frequentiùs inculcat, quàm Deum esse *totius pulchritudinis Pelagus, cujus participatione homo fit beatus, dum scilicet ille fruitur non sicut amicus amico,* idest, affectiva quandam unione, *sed sicut oculus luce,* idest, clarissima contemplatione, ut refert idem sanctus Doctor, adeò ut non immeritò de Platonicis dicat: *oculi nobis quàm isti proprius accesserunt.*

Probatur autem conclusio: primò ratione quàm habet D. Th. 1. 2. qu. 2. ar. 8. Fælicitas est bonum adeò sufficiens, & perfectum, ut in eò quiescat, & satietur appetitus; sed in solo Deo quiescere, ac satiari potest appetitus humanus: ergò solus Deus est fælicitas hominis. Major patet: ut enim suprà ostensum est fælicitas est ultimus finis, ultra quem appetitus nequit se extendere, sed in quo satius quiescit. Minor verò

pro-

probatur: Appetitus humanus in eò dumtaxat bono satiatus quiescere potest in quo tanquam in fonte, ac universali boniditatis Pelago cætera imperfecta, & particularia bona coliguntur; ac comprehenduntur: Atqui solus Deus est illud immensum, & universale bonum in quo alia tanquam in fonte, pelago, centròque bonitatis comprehenduntur: quippè cum ab illo in varios dispersa rivulos effinxerint: ergò in solo Deo quiescere satiarique potest appetitus humanus. Minor patet. Major verò declaratur ex ipsa ratione voluntatis humanæ, quæ cum sit capax omnis boni, quemadmodum, & intellectus omnis veri, bonis particularibus satiari explerique non potest, sed illis superior ita dominatur, ut possit, vel repudiare qua parte insufficientia sunt, vel si libeat amare, qua parte aliquid bonitatis obtinent: Undè summa desideriorum ejus ab his nimium angustis rivulis sitibundo ardore ulteriùs fertur, ad ipsum scilicèt fontem boni, quo solo vastissimus desideriorum hiatus expleri potest: quo obtento necesse est ut satiata plenè quiescat; quia cùm in eò sit omne bonum quod appetit, & in eò nihil sit mali, quòd fugit, ab eò recedere nequit; immò in eò consistat necesse est, undè acutè dixit Cajetanus à Deo possesso voluntatem averti non posse, quia ab ejus immensa bonitate undiquè circumdatur; scilicèt ut præclarissimo effato sua lux afferatur, voluntas nostra est quasi punctum à quo infinitæ desideriorum lineæ quoquoversum procedere possunt: divina verò bonitas tanquam circumferentia in se principium finemque bonitatis conjungens. Quæmadmodum ergò à puncto in circumferentia defixo, quamquam infinitæ lineæ duci possint, nulla tamen est cui

cir-

circumferentia non occurrat, ita quoque dùm voluntas humana in possessione Dei stabilietur, ità ab ejus immensa bonitate undique circundabitur, ut quamquam, non secus, ac antea, infinitas desideriorum lineas à se producere possit, omnibus tamen illis occuret Divina bonitas, tanquam illud bonum in quod tendunt perfectissimè continens, ideòque omnes voluntatis motus plenissimè terminans; quòd proprium fælicitatis munus est.

Probatur secundò alia ratione, quæ videtur à Platonicis deprompta, qua utitur Div. Thom. in suppl. quæst. 92. art. 1. Ultima perfectio cujuslibet, proindèque ultimus finis, est in conjunctione ad suum principium; Atqui Deus immediatè est principium animæ rationalis, & potentiarum ejus: ergò ultima perfectio animæ voluntatisque rationalis, proindeque fęlicitas ejus est in conjunctione ad Deum, ut scilicèt ei adhæreat suo modo, nempè per intellectum, & voluntatem. Minor constat ex his quæ in Physica diximus. Major verò declaratur; tùm inductione, tùm ratione. Inductione quidem. Nàm videmus omnia tunc perfecta, suòque modo beata esse, cùm ei junguntur, & adhærent à quo tamquam proprio principio suum esse trahunt, à quo dum avelluntur, aut omninò pereunt, aut non nisi ægrè subsistunt: sic quia influxus cœlestis est elementorum principium terræ quidem quatenùs viget in centro, ignis verò quatenùs viget in circumferentia; aliorum autem, quatenùs viget in medio, quod est inter centrum, & circumferentiam elementaris globi, ideò terra fertur ad centrum, ignis ad circumferentiam, alia ad medium, ut sic suo reddita principio quiescat, ac pro modulo suo

suo fælicia consistant. Sic quia cor est principium spirituum vitalium, & cerebrum animalium, utrique tunc perfectè se habet dum illi cordi isti cerebro conjunguntur; interrupta verò cum illis fontibus communicatione, deficiunt, ac tandem corrumpuntur: Et demùm ne plura memorem sic plantæ, quarum principium est genialis solis calor, suo vertice adeò avidè lucem influxumque illius astri quærunt, ut circunstantibus corporibus obrutæ, ac ab aspectu solis prohibitæ, gracilem truncum tandiù extendant, donec emergentes in apertum eo libere frui possint: Undè ipse amor, quo suam perfectionem cuncta cupidè quærunt, nihil aliud est quàm inclinatio redeundi ad suum principium, seu ut loquitur Dionysis, *circulus à bono in bonum revolutus:* quod eleganter expressit Boetius lib. 4. de consol. his verbis.

*Hic est cuncti communis amor*
*Repetuntque boni fine teneri;*
*Quia non aliter durare queant,*
*Nisi converso rursus amore,*
*Refluant causæ, quæ dedit esse.*

Ratione quoque idem suadetur; Nàm sicuti quælibet res est, per aliquam participationem sui principii, ita quoque perfectè est per participationem perfectam illius: ut enim fert axioma, *sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita secundum quid ad secundùm quid.* Sed tunc res perfectè participant principium suum, quando e perfectè conjungitur, ut patet; ergò habet esse perfectum, seu suam ultimam perfectionem, per conjunctionem perfectam ad suum principium. Quod præcipuè locum habet in spiritualibus creaturis, quæ cùm à Deo habeant esse, intelligere, & velle, tunc solùm ultimam suam per-

perfectionem obtinere possunt, cùm ei quantùm naturaliter fieri potest, adhærent, *in quo*, ut ait Divus Augustinus, libro octavo de Civitate Dei capit. quinto *invenitur ut causa subsistendi, & ratio intelligendi, & ordo vivendi* seu volendi: *sine quo*, ut idem ait cap. quarto, *nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit*, Undè merito concludit perfectionem hominis in eò sitam esse, *ut ipse quæratur ubi nobis certa secura sunt omnia: ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia: ipse diligatur, ubi nobis certa sunt omnia.*

Probatur demùm tertiò ratione D. Augustini Epistola 56. circa medium: Ut enim arguit *eo fruendo quisquis beatus est, propter quod cætera vult habere, cum illud non propter aliud, sed propter seipsum diligatur; Et ideò finis ibi dicitur, quia jam quo excurrat, & quo referatur, non invenitur*, proindèque *ibi sit requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquilissimum gaudium optimæ voluntatis*. Atqui solus Deus est illud tàm eximium bonum, quod non propter aliud, sed propter seipsum est amabile, cætera verò bona sunt propter ipsum amabillia, quatenùs scilicèt de illo participant, & in ipsum ducunt; ergò solus Deus est illud cujus fruitione homo fælix fieri potest.

Objicies primò: Discrimen observari debet inter fælicitatem naturalem, quæ scilicet viribus naturæ naturali auxilio adiutæ acquiri potest, & fælicitatem supernaturalem, quæ supernaturali gratiæ auxilio potest obtineri; Sed Deus est supernaturalis fælicitatis hominis: ergò naturalis ejus fælicitas in Deo non consistit, sed in aliquo alio minori bono infrà Deum.

Respondeo Deum esse fælicitatem hominis

tàm

uo fælicia consistant. Sic quia cor est principium spirituum vitalium, & cerebrum animalium, utrique tunc perfectè se habet dum illi cordi isti cerebro conjunguntur; interrupta verò cum illis fontibus communicatione, deficiunt, ac tandem corrumpuntur: Et demùm ne plura memorem sic plantæ, quarum principium est genialis solis calor, suo vertice adeò avidè lucem influxumque illius astri quærunt, ut circunstantibus corporibus obrutæ, ac ab aspectu solis prohibitæ, gracilem truncum tandiù extendant, donec emergentes in apertum eo libere frui possint: Undè ipse amor, quo suam perfectionem cuncta cupidè quærunt, nihil aliud est quàm inclinatio redeundi ad suum principium, seu ut loquitur Dionysis, *circulus à bono in bonum revolutus:* quod eleganter expressit Boetius lib. 4. de consol. his verbis.

*Hic est cuncti communis amor*
*Repetuntque boni fine teneri;*
*Quia non aliter durare queant,*
*Nisi converso rursus amore,*
*Refluant causæ, quæ dedit esse.*

Ratione quoque idem suadetur; Nàm sicuti quælibet res est, per aliquam participationem sui principii, ita quoque perfectè est per participationem perfectam illius: ut enim fert axioma, *sicut se habet simplicitèr ad simplicitèr, ita secundum quid ad secundùm quid.* Sed tunc res perfectè participant principium suum, quando e perfectè conjungitur, ut patet; ergò habet esse perfectum, seu suam ultimam perfectionem, per conjunctionem perfectam ad suum principium. Quod præcipuè locum habet in spiritualibus creaturis, quæ cùm à Deo habeant esse, intelligere, & velle, tunc solùm ultimam suam per-

perfectionem obtinere possunt, cùm ei quantùm naturaliter fieri potest, adhærent, *in quo*, ut ait Divus Augustinus, libro octavo de Civitate Dei capit. quinto *invenitur ut causa subsistendi, & ratio intelligendi, & ordo vivendi* seu volendi: *sine quo*, ut idem ait cap. quarto, *nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit*, Undè merito concludit perfectionem hominis in eò sitam esse, *ut ipse quæratur ubi nobis certa secura sunt omnia: ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia: ipse diligatur, ubi nobis certa sunt omnia.*

Probatur demùm tertiò ratione D. Augustini Epistola 56. circa medium: Ut enim arguit *eo fruendo quisquis beatus est, propter quod cætera vult habere, cum illud non propter aliud, sed propter seipsum diligatur; Et ideò finis ibi dicitur, quia jam quo excurrat, & quo referatur, non invenitur*, proindèque *ibi sit requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquilissimum gaudium optimæ voluntatis.* Atqui solus Deus est illud tàm eximium bonum, quod non propter aliud, sed propter seipsum est amabile, cætera verò bona sunt propter ipsum amabillia, quatenùs scilicèt de illo participant, & in ipsum ducunt; ergò solus Deus est illud cujus fruitione homo fælix fieri potest.

Objicies primò: Discrimen observari debet inter fælicitatem naturalem, quæ scilicet viribus naturæ naturali auxilio adiutæ acquiri potest, & fælicitatem supernaturalem, quæ supernaturali gratiæ auxilio potest obtineri; Sed Deus est supernaturalis fælicitatis hominis: ergò naturalis ejus fælicitas in Deo non consistit, sed in aliquo alio minori bono infrà Deum.

Respondeo Deum esse fælicitatem hominis

tàm

uo fælicia consistant. Sic quia cor est principium spirituum vitalium, & cerebrum animalium, utrique tunc perfectè se habet dum illi cordi isti cerebro conjunguntur; interrupta verò cum illis fontibus communicatione, deficiunt, ac tandem corrumpuntur: Et demùm ne plura memorem sic plantæ, quarum principium est genialis solis calor, suo vertice adeò avidè lucem influxumque illius astri quærunt, ut circunstantibus corporibus obrutæ, ac ab aspectu solis prohibitæ, gracilem truncum tandiù extendant, donec emergentes in apertum eo libere frui possint: Undè ipse amor, quo suam perfectionem cuncta cupidè quærunt, nihil aliud est quàm inclinatio redeundi ad suum principium, seu ut loquitur Dionysis, *circulus à bono in bonum revolutus:* quod eleganter expressit Boetius lib. 4. de consol. his verbis.

*Hic est cuncti communis amor*
*Repetuntque boni fine teneri;*
*Quia non aliter durare queant,*
*Nisi converso rursus amore,*
*Refluant causæ, quæ dedit esse.*

Ratione quoque idem suadetur; Nàm sicuti quælibet res est, per aliquam participationem sui principii, ita quoque perfectè est per participationem perfectam illius: ut enim fert axioma, *sicut se habet simplicitèr ad simplicitèr, ita secundum quid ad secundùm quid.* Sed tunc res perfectè participant principium suum, quando e perfectè conjungitur, ut patet; ergò habet esse perfectum, seu suam ultimam perfectionem, per conjunctionem perfectam ad suum principium. Quod præcipuè locum habet in spiritualibus creaturis, quæ cùm à Deo habeant esse, intelligere, & velle, tunc solùm ultimam suam

per-

:rfectionem obtinere possunt, cùm ei quan-
m naturaliter fieri potest, adhærent, *in quo*,
: ait Divus Augustinus, libro octavo de Civita-
: Dei capit. quinto *invenitur ut causa subsisten-
i, & ratio intelligendi, & ordo vivendi* seu vo-
:ndi: *sine quo*, ut idem ait cap. quarto, *nulla
atura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus
sus expedit*, Undè merito concludit perfectio-
iem hominis in eò sitam esse, *ut ipse quæratur
ibi nobis certa secura sunt omnia: ipse cernatur,
ibi nobis certa sunt omnia: ipse diligatur, ubi no-
bis certa sunt omnia.*

Probatur demùm tertiò ratione D. Augustini Epistola 56. circa medium: Ut enim arguit *eo fruendo quisquis beatus est, propter quod cætera vult habere, cum illud non propter aliud, sed propter seipsum diligatur; Et ideò finis ibi dicitur, quia jam quo excurrat, & quo referatur, non invenitur*, proindèque *ibi sit requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquilissimum gaudium optimæ voluntatis*. Atqui solus Deus est illud tàm eximium bonum, quod non propter aliud, sed propter seipsum est amabile, cætera verò bona sunt propter ipsum amabillia, quatenùs scilicèt de illo participant, & in ipsum ducunt; ergò solus Deus est illud cujus fruitione homo fælix fieri potest.

Objicies primò: Discrimen observari debet inter fælicitatem naturalem, quæ scilicet viribus naturæ naturali auxilio adiutæ acquiri potest, & fælicitatem supernaturalem, quæ supernaturali gratiæ auxilio potest obtineri; Sed Deus est supernaturalis fælicitatis hominis: ergò naturalis ejus fælicitas in Deo non consistit, sed in aliquo alio minori bono infrà Deum.

Respondeo Deum esse fælicitatem hominis

tàm

uo fælicia consistant. Sic quia cor est principium spirituum vitalium, & cerebrum animalium, utrique tunc perfectè se habet dum illi cordi isti cerebro conjunguntur; interrupta verò cum illis fontibus communicatione, deficiunt, ac tandem corrumpuntur: Et demùm ne plura memorem sic plantæ, quarum principium est genialis solis calor, suo vertice adeò avidè lucem influxumque illius astri quærunt, ut circunstantibus corporibus obrutæ, ac ab aspectu solis prohibitæ, gracilem truncum tandiù extendant, donec emergentes in apertum eo libere frui possint: Undè ipse amor, quo suam perfectionem cuncta cupidè quærunt, nihil aliud est quàm inclinatio redeundi ad suum principium, seu ut loquitur Dionysis, *circulus à bono in bonum revolutus:* quod eleganter expressit Boetius lib. 4. de consol. his verbis.

*Hic est cuncti communis amor*
*Repetuntque boni fine teneri;*
*Quia non aliter durare queant,*
*Nisi converso rursus amore,*
*Refluant causæ, quæ dedit esse.*

Ratione quoque idem suadetur; Nàm sicuti quælibet res est, per aliquam participationem sui principii, ita quoque perfectè est per participationem perfectam illius: ut enim fert axioma, *sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita secundum quid ad secundùm quid.* Sed tunc res perfectè participant principium suum, quando e perfectè conjungitur, ut patet; ergò habet esse perfectum, seu suam ultimam perfectionem, per conjunctionem perfectam ad suum principium. Quod præcipuè locum habet in spiritualibus creaturis, quæ cùm à Deo habeant esse, intelligere, & velle, tunc solùm ultimam suam

per-

:rfectionem obtinere possunt, cùm ei quan-
m naturaliter fieri potest, adhærent, *in quo*,
: ait Divus Augustinus, libro octavo de Civita-
: Dei capit. quinto *invenitur ut causa subsisten-
i, & ratio intelligendi, & ordo vivendi* seu vo-
:ndi: *sine quo*, ut idem ait cap. quarto, *nullæ
atura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus
sus expedit*, Undè merito concludit perfectio-
iem hominis in eò sitam esse, *ut ipse quæratur
ibi nobis certa secura sunt omnia: ipse cernatur,
ibi nobis certa sunt omnia: ipse diligatur, ubi no-
bis certa sunt omnia.*

Probatur demùm tertiò ratione D. Augustini Epistola 56. circa medium: Ut enim arguit *eo fruendo quisquis beatus est, propter quod cætera vult habere, cum illud non propter aliud, sed propter seipsum diligatur; Et ideò finis ibi dicitur, quia jam quo excurrat, & quo referatur, non invenitur*, proindèque *ibi sit requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquilissimum gaudium optimæ voluntatis*. Atqui solus Deus est illud tàm eximium bonum, quod non propter aliud, sed propter seipsum est amabile, cætera verò bona sunt propter ipsum amabillia, quatenùs scilicèt de illo participant, & in ipsum ducunt; ergò solus Deus est illud cujus fruitione homo fælix fieri potest.

Objicies primò: Discrimen observari debet inter fælicitatem naturalem, quæ scilicet viribus naturæ naturali auxilio adiutæ acquiri potest, & fælicitatem supernaturalem, quæ supernaturali gratiæ auxilio potest obtineri; Sed Deus est supernaturalis fælicitatis hominis: ergò naturalis ejus fælicitas in Deo non consistit, sed in aliquo alio minori bono infrà Deum.

Respondeo Deum esse fælicitatem hominis

tàm

uo fælicia consistant. Sic quia cor est principium spirituum vitalium, & cerebrum animalium, utrique tunc perfectè se habet dum illi cordi isti cerebro conjunguntur; interrupta verò cum illis fontibus communicatione, deficiunt, ac tandem corrumpuntur: Et demùm ne plura memorem sic plantæ, quarum principium est genialis solis calor, suo vertice adeò avidè lucem influxumque illius astri quærunt, ut circunstantibus corporibus obrutæ, ac ab aspectu solis prohibitæ, gracilem truncum tandiù extendant, donec emergentes in apertum eo libere frui possint: Undè ipse amor, quo suam perfectionem cuncta cupidè quærunt, nihil aliud est quàm inclinatio redeundi ad suum principium, seu ut loquitur Dionysis, *circulus à bono in bonum revolutus:* quod eleganter expressit Boetius lib. 4. de consol. his verbis.

*Hic est cuncti communis amor*
*Repetuntque boni fine teneri;*
*Quia non aliter durare queant,*
*Nisi converso rursus amore,*
*Refluant causæ, quæ dedit esse.*

Ratione quoque idem suadetur; Nàm sicuti quælibet res est, per aliquam participationem sui principii, ita quoque perfectè est per participationem perfectam illius: ut enim fert axioma, *sicut se habet simplicitèr ad simplicitèr, ita secundum quid ad secundùm quid.* Sed tunc res perfectè participant principium suum, quando e perfectè conjungitur, ut patet; ergò habet esse perfectum, seu suam ultimam perfectionem, per conjunctionem perfectam ad suum principium. Quod præcipuè locum habet in spiritualibus creaturis, quæ cùm à Deo habeant esse, intelligere, & velle, tunc solùm ultimam suam

per-

perfectionem obtinere possunt, cùm ei quantùm naturaliter fieri potest, adhærent, *in quo*, ut ait Divus Augustinus, libro octavo de Civitate Dei capit. quinto *invenitur ut causa subsistendi, & ratio intelligendi, & ordo vivendi* seu volendi: *sine quo*, ut idem ait cap. quarto, *nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit*, Undè merito concludit perfectionem hominis in eò sitam esse, *ut ipse quæratur ubi nobis certa secura sunt omnia: ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia: ipse diligatur, ubi nobis certa sunt omnia*.

Probatur demùm tertiò ratione D. Augustini Epistola 56. circa medium: Ut enim arguit *eo fruendo quisquis beatus est, propter quod cætera vult habere, cum illud non propter aliud, sed propter seipsum diligatur; Et ideò finis ibi dicitur, quia jam quo excurrat, & quo referatur, non invenitur*, proindèque *ibi sit requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquilissimum gaudium optimæ voluntatis*. Atqui solus Deus est illud tàm eximium bonum, quod non propter aliud, sed propter seipsum est amabile, cætera verò bona sunt propter ipsum amabillia, quatenùs scilicèt de illo participant, & in ipsum ducunt; ergò solus Deus est illud cujus fruitione homo fælix fieri potest.

Objicies primò: Discrimen observari debet inter fælicitatem naturalem, quæ scilicet viribus naturæ naturali auxilio adiutæ acquiri potest, & fælicitatem supernaturalem, quæ supernaturali gratiæ auxilio potest obtineri; Sed Deus est supernaturalis fælicitatis hominis: ergò naturalis ejus fælicitas in Deo non consistit, sed in aliquo alio minori bono infrà Deum.

Respondeo Deum esse fælicitatem hominis

tàm

tàm in ordine naturæ, quàm in ordinè gratiæ, cùm ipse sit ultimus finis non solùm gratiæ, sed etiam naturæ: cui proindè immediatè conjungi debent creaturæ in rerum vertice positæ, quales sunt substantiæ intellectuales, ut fęlices sint: quippè cùm cætera bona sint infrà ipsas, ideòque illas ultimò perficere, ac satiare nequeant: Undè acutè August. 8. de Civit. cap. 4. advertit hominem (& idem dicendum de aliis substantiis intellectualibus) inter alias creaturas præcellentem ita creari debuisse, *ut per id, quod in eo præcellit, attingat illud, quod cuncta præcellit*. Undè ordo gratiæ, & ordo naturæ in eo duntaxat differunt, ut cùm in eumdem scopum tendant, non tamen æquali perfectione illud attingant: Cùm enim Deus duplicitèr possideri possit, eò scilicèt modo, quo seipsum possidet amando, & cognoscendo, & alio inferiori modo creaturæ intellectuali accommodato; gratia, quæ est divinæ naturæ ut in se est participatio, tendit ad fruendum ipso, eò prorsus modo, quo Deus seipso fruitur: idest videndo ipsum, ut est in se, per eandem speciem, qua seipsum videt, & amando alium charitate aliqua, ejusdem, quantùm creaturæ conditio patitur; ordinis cum ea qua seipsum amat. Natura solùm in ipsum obtinendum modò longè inferiori tendit cognoscendo scilicet cognitione perfectissima intra eas, quæ de illo viribus naturæ, & speciebus naturalis ordinis haberi possunt & amando amore, non quo seipsum amat, sed quo maximè voluntas creata per sua naturalia potest.

Objicies secundò; Finitæ rei non debet correspondere nisi finitum bonum: sed homo, & appetitus humanus est quędam res finita: ergò summum

mum hominis bonum non est nisi aliquid finitum non verò Deus infinitus.

Respondeo cum D. Thoma, tum 1. 2. quæst. 2. art. 8. ad 3. tùm pluribus aliis in locis, distinguendo minorem; Appetitus hominis est finitus subjectivè, concedo, objectivè, nego. Et similitèr distinguo consequentiam: ergò summum hominis bonum est aliquid finitum subjectivè, concedo; objective, nego. Bonum subjectivum est, ut explicat Div. Thomas, *cujus homo est capax, ut rei intrinsecæ, & inhærentis*. Bonum verò objectivum est illud, ad quod tanquàm ad suum objectum attingere potest. Quamvis autem nihil infinitum inhærere possit homini, attamen aliquid infinitum ab eo tanquàm objectum attingi potest. Cum enim intellectus sit veri in communi, & voluntas boni universalis, illud præcipuè à voluntate, & intellectu attingi potest tanquam objectum, in quo ratio boni, & veri perfectiùs reperitur, illud autem est aliquid infinitum, scilicèt Deus; & ideò etiam in Deum tanquàm in objectum voluntas, & intellectùs hominis ferri possunt.

Instabis: Inter objectum, & potentiam debet esse proportio. Sed inter Deum, & potentias hominis nulla est proportio, ergò potentiæ hominis non possunt tendere in Deum ut objectum. Probatur minor: Nam finiti ad infinitum nulla est proportio, sed Deus est infinitus, potentiæ verò hominis sunt quid finitum; ergò, &c.

Respondeo negando minorem; Ad probationem distinguo majorem; Inter finitum, & infinitum nulla est proportio, & entitativa, & commensurationis, concedo; objectiva; & habitudinis, nego. Quamvis enim res finita non possit comparari Deo infinito secundùm aliquem deter-

determinatum exceſſum, quæ eſt propria quantitatum proportio: poteſt tamen dicere habitudinem ad Deum, vel tanquàm ad ſuum principium, vel tanquam ad ſuum objectum. Solutio eſt D. Thom. in ſuppl. qu. 92. art. 1. ad 6. Dici præterea poſſet, inter finitum, & infinitum modo infinito attactum non poſſe quidem eſſe proportionem, benè tamen finito modo attactum, quia res, quæ attingitur, ſe habet quaſi materialitèr, modus autem attingendi formalitèr: & ideò potentia finita poteſt tendere in Deum ut objectum, finito modo attingendum.

Objicies tertiò; Fælicitas debet ſatiare appetitum: Atqui Deus naturali lumine cognitus quantum ſcilicèt relucere poteſt in ſpeciebus creatis, non ſatiat, ſed potius excitat appetitum ad ipſum cognoſcendum, ut eſt in ſe: ut enim ait D. Thomas 1 part. quæſt. 12. art. 2. Naturale eſt homini viſis effectibus, & ex illis cognita cauſa, deſiderare videre cauſam in ſeipſa, nec quieſcit donec ipſam ejus eſſentiam clarè videat; ergò Deus naturali lumine cognitus non eſt naturalis fælicitas hominis.

Reſpondeo diſtinguendo majorem; Fælicitas debet ſatiare appetitum, quantùm ad deſideria inefficacia, & impoſſibilia, nego: quantùm ad deſideria efficacia, concedo. In naturali autem beatitudine appetitus excitatus ad videndum ipſum Deum ut eſt in ſe, & eò modo quo, ſeipſum videt, non eſſet efficax, quia non eſt poſſibile, ut per ſua naturalia intellectus videat Deum; Undè ut homo ſit naturaliter fælix, non eſt neceſſe ut tale deſiderium expleatur.

## ARTICULUS TERTIUS.

### *fælicitate formali, ſeu de adeptione illius rei, qua ſumus fælices.*

Gitur conſtat hominem adeò ſublimem, am-
plamque inclinationem ſortitum eſſe, ut nul-
creato bono expleri, ſed ſolo Deo ſatiari poſſit,
indè que rem, qua fælices ſumus eſſe ipſum
um, ut non immeritò Auguſt. dixerit 2. Con-
c. 1. *Feciſti nos Domine ad te, & inquietum
cor noſtrum donec perveniat ad te*; Nunc ſuper
, ut diſcutiamus quonam pacto fiat illius tam
mii boni adeptio: circa quod duo determinan-
occurrunt; Primo, in quo ſtatu fiat illa fæli-
ma Dei adeptio, an in hac vita: an in altera.
undò, qua operatione fiant; an per actum in-
ectus, an per actum voluntatis.

## §. I.

### *homo fælicitatem ſuam adipiſci obtinere que poſſit in hac vita vel ſolùm in altera, cùm ſcilicet anima fuerit à corpore ſeparata.*

QUæſtio minimè nobis hic eſt cum illis, qui
errore toti humano generi maximè injurio-
ſo animam hominis mortalem facere;
ue proindè putarunt omnia hominis bona per
tem finiri, ſed ſolùm cum iis primæ notæ
oſophis, qui duplicem animæ ſtatum aſſe-
int, alterum conjunctionis cum hoc morta-
corpore, alterum ſeparationis. Et quidem
t. ultra ſenſibilia vix ſeſe efferens, cum hanc

quæstionem moveat 1. Æthicor. cap. 11. *Vivine, an mortui, ut Solon voluit, beati sint dicendi*, In primis ita exponit Solonem, quasi duntaxat voluerit, fælicitatem hominis, quandiu vivit, incertam, & timoribus malorum futurorum obnoxiam esse ideòque nullum, quandiu in tam periculosa alea versatur, debere beatum dici, sed expectandum vitæ diem supremum tanquàm cæterorum arbitrum, quo prosperè transacto, tùm quisque beatus existimandus est, non quòd nunc beatus sit, sed quòd antea fuerit, in quo sensu acceptam Solonis sententiam egregiè impugnat. Deinceps verò astruere conatur, etiam in hac vita, hominem posse esse fælicem, non perfectè quidem, & omnibus numeris, *sed ut hominem*; idest in quantùm mortalitatis conditio patitur. Cæterùm de statu animæ post separationem altum apud eum silentium est, nec aliud in hoc capite hac de re tangit, nisi *res futuras nobis esse incertas, viderique res nostras ad mortuos non nihil pertinere sed ita, & tantum ut neque beatos non beatos efficiant, neque quidpiam aliud tale*; Undè ut advertit D. Thom. in 4. dist. 49. quæst. 1. art. quæstiunc. 3. *Fælicitatem quæ est post hanc vitam, nec asservit, nec negavit*. At verò Plato sublimis ingenii aciem à sensibilibus ad spiritualia, à temporalibus, & fluxis, ad æterna, & immutabilia erigens, aperte; animosèque astruit, veram fælicitatem non nisi post separationem à carne obtineri posse, nec nisi per paucos in hac mortali vita futuræ hujusce fælicitatis prælibatione quadantenùs fælices esse posse, quam sententiam, deinceps Platonici secuti sunt, & inter antiquos ante illum docuerat Pythagoras egregiis hisce carminibus.

*Opti-*

*Optima mens animi fac ut moderetur habenas.*
*Tum corpus linquens tranabis ad æthera apertum;*
*Immortalis eris Deus, amplius haud mortalis.*

Pro hujusce difficultatis resolutione, & ut Platonis, Aristotelisque hac de re sententiæ quadantenus concilientur.

Dico primò: In hac mortali vita homo perfectè fælix esse nequit, benè tamen quadantenus, & imperfectè.

Prima pars est D. Thomæ 1. 2. quæst. 5. art. 3. & D. Augustini lib. 19. de Civit. cap. 5. ubi eam fusè probat, præcipuè ex miseriis, quibus omnis homo quamdiu vivit opprimitur; Hanc etiam docuerunt non solùm Socrates, & Plato, sed antiquissimi quoque Philosophi ut Parmenides, & Trismegistus, qui etiam corpus, in quo vitam hanc agimus vocat, *sepulchrum portatile*, *indumentum pravitatis*, *& ignorantiæ*, *vinculum corruptionis*, *sensitivum cadaver* ita ut non immeritò Euripides in hanc sententiam dixerit; *quis scit, an vivi sint mortui, & mortui vivi?* Probari autem potest rationibus Div. Thom. & primò quidem ex miseriis, quibus hæc vita subjacet, sed hoc argumentum experientia satis urget.

Secundò, quia de ratione fælicitatis perfectæ est ut sit stabilis, & inamissibilis; sed nullum bonum in hac est stabile & inamissibile: Nàm, & virtus, quandiu vivitur, obnoxia est vitio propter humani arbitrii versabilitatem, & scientiæ per oblivionem corrumpuntur: cætera verò minora bona, ut sanitas, robur, opes, &c. Majori adhuc inconstantia versantur: ergò fælicitas

M 2 in

in quacunque re tandem collocetur, in hac vita perfectè obtineri nequit.

Tertiò, fælicitas consistit, ut supra dictum est in Deo: sed quandiu vivimus, Deo perfectè conjungi non possumus, quippè cum corpus, quod corrumpitur, aggravet animam, & sensibilibus addicta intellectus nequeat satis ad Divina assurgere; ergò fælicitas in hac vita nequit perfectè obtineri.

Quartò, perfecta fælicitàs est præmium virtutis, requies laboris, vitæ terminus: Sed in hac vita satis digna præmia virtnti non rependuntur, sicut nec vitiis supplicia; nec datur ulla stabilis requies à laboribus; quos boni contra vitia pugnando subeunt, nec unquam terminatur intellectualis vita, cùm semper aliquid novi addiscendum, & aliquid mali emendandum occurrat, ergò in hac vita fælicitas humana perfectè haberi nequit.

Quinto, fælicitas consistit in eo, quod homo perfectè obtineat bonum intelligibile, cujus est capax, sicuti fælicitas oculi consistit in eo, quod perfectè fruatur bono visibili: Atqui quandiù sumus in corpore bonum intelligibile, scilicèt veritas non nisi admodum imperfectè, umbraticè, & cum infinitorum errorum mixtione, obtineri potest; ergò in hoc mortali corpore perfecta fælicitas haberi nequit. Minor patet, tùm ipsa experientia, qua videmus humanum ingenium mirè caligare, non solum erga divina, ad quæ, inquit Aristoteles, se habet ut oculus noctuæ ad solem, sed etiam in ipsis naturalibus, tum ratione, nam omnis nostra cognitio originatur à sensibilibus, quæ non sunt nisi umbræ entium, ut observavit Plato, undè dies nostri non solùm sicut umbra transeunt, sed etiam inter um-

umbras aguntur, propter quòd dicit Propheta, in imagine hominem pertransire, ut interpretatur Div. Thomas: Ideòque hæc vita comparatur somno, in quo umbræ, inanesque imagines pro rebus apprehenduntur; ergò perfecta veritatis notitia nequit haberi in hac vita, sed ad summum ex his sensibilibus homo duntaxat ea cognoscere potest, non quorum cognitione sit perfectè fælix, sed quibus se dirigere, ac erigere possit ad ipsam fælicitatem cupiendam, quærendam, obtinendam.

Sexto demum: Idem suadetur ex egregio discrimine, quòd statuit D.Th. inter Angelum, & hominem, quale cernitur inter cælestia corpora, & sublunaria. Nàm quemadmodum illa omnem suam naturalem perfectionem in sua productione statim sortita sunt, ista verò per motum ducuntur ad perfectionem suam successivè perficiendo; sic inter intellectuales substantias Angeli statim in sua productione omnem naturalem perfectionem ac proindè beatitudinem suam naturalem, obtinuerunt: at verò homo, ut ad illam perveniat, motu quodam eget, & longiuscula via, quæ est ipsa vita; quam agimus, qua ad seculum intelligentiarum, idest, ad ipsam veritatis, intellectualisque luminis patriam, pergimus; ergò in hac vita fælicitas consistere nequit, sed solùm via ad fælicitatem.

Secunda verò pars, scilicèt aliqualem, imperfectamque fælicitatem, etiam in hac vita obtineri posse vix ab ullo negatur. Eam præcipuè docet Aristoteles, & non semel D. Th. 1. 2. qu. 5. præcipuè art. 3. & probari potest ratione quàm sanctus Doctor ibidem insinuat. Sicut enim fælicitas perfecta consistit in perfecta participatione summi boni: ita, & imperfecta fęlicitas in imper-

*transegeritque quam optime potuerit vitam*. Hæc spes est quædam futuræ fælicitatis prælibatio, ac veluti pulcherrimus flos fructui præambulus, ideòque virum bonum quadantenùs in hac vitam fælicem constituit.

Dico secundò: Perfecta, consummataque fælicitas obtineri duntaxat potest in altera vita, in statu scilicèt separationis animæ à corpore. Conclusio est de fide, quantum ad fælicitatem supernaturalem: quantùm verò ad naturalem, de qua sola nobis sermo est, eam Div. Thomas in pluribus locis insinuat ferèquæ eædem rationes probant, quas pro fælicitate supernaturali adducit. Inter Antiquos verò, cùm Aristoteles, ut suprà ex Div. Thoma notavimus, rem indecisam reliquerit, Plato eam accerimè semper astruxit, cum Pithagora Trismegisto, pluribusque aliis: præcipuè verò in Phædone, & libr. de Republ. ac legibus, ubi ait; *Quod cum è vita decesserimus, si modo purgati exeamus tunc veram ipsam, & id quod idest verè est, Deum videlicet, intuentes, fruimur re tantopere nobis concupita, hoc est veritate, ac rerum omnium cognitione: Itaque sicut oculo virtus, munusque nullum est, si lux absit, ipseque in tenebris agens sempiterno merore consumitur, si vero accedat sol ipse rebus fungitur vi, & vita sua magnoque cum gaudio spectat, & agit; Sic intellectus noster corpore solutus, si desit ei lux veritatis, Deus scilicèt torpeat, mœre atque necesse est; si adsit, lætetur, ac fruatur ea luce, in qua insunt vivæ, expressaque omnium rerum species*, quod sit ut fælicitas nostra ita sit *ita perfecta puræ sapientiæ Divini luminis assecutione*. Quid præclarius à viro fidei lumine non illustrato potuit de futura illa fælicitate prædicari?

Pro-

Probatur autem conclusio: Primò, quia fælicitas debet esse præmium virtutis, sicut è contra summa miseria vitiorum pœna; ut sic benè se habeat respublica mundi, dum à supremo ejus moderatore malis pro supplicio miseria, bonis verò pro præmio fælicitas rependitur. Atqui in hac vita nec mali pro merito puniuntur, nec boni digna præmia referunt: ergò & perfecta fælicitas, & summa miseria in altera vita reservantur. Secundò, fælicitas consistit in conversione ad Divina, ut patet ex dictis. Atqui intellectus, quamdiù est in corpore, est conversus de sensibilia, à quibus suam cognitionem accipit, separatus verò à corpore convertitur ad superiora, & divina, suas species, & cognitionem à Deo immediatè recipiens: ergò fælicitas perfecta contingere solum potest post separationem à corpore. Tertiò de ratione fælicitatis est, ut sit à miseriis pura, mutationi non obnoxia, sed æterna, & inamissibilis: Atqui anima post separationem à miseriis liberatur, & in bono suo in æternum defigitur, ac stabilitur, ergò tunc veram obtinet fælicitatem, per modum præmii pro virtuosis laboribus inamissibilitèr concessi ab Authore naturæ.

Contra utramque conclusionem objici possunt difficilia quædam argumenta. Primò fælicitas perfecta debet competere toti homini, & non parti solùm, sicut, & totus homo est: qui collaborat virtuti, cujus est præmium. Sed in altera vita sola superest anima resurrectio enim corporis non spectat ad ordinem naturæ; ergò fælicitas perfecta nequit esse in altera vita. Secundò, si fælicitas perfecta solùm competeret animæ pro statu separationis, sequeretur animam naturalitèr inclinari ad separationem; Atqui anima potiùs refugit separationem à corpore,

fecta ejusdem participatione: Atqui homo etiam in hac vita potest aliqua licèt, & imperfectè participare summum bonum suum; cognoscendo scilicèt, & amando Deum, licèt imperfectè. ergò etiam in hac vita homo potest imperfectam adipisci fælicitatem. Neque huic fælicitati obstant graves illæ calamitates, quibus vir bonus, & sapiens; aliquandò premitur; tum quia virtutes tolerantis leniores fiunt, sicque animum à suo bono statu non multum dimovent; tùm quia, ut egregiè observat Aristoteles libr. 1. Ethic. cap. 11. ipsa mala solertia viri virtuosi transeunt in materiam virtutis, proindèque quadantenus cedunt in bonum ejus: *In his enim*, inquit Aristoteles, *splendet, atque elucet ipsum honestum; cum qui multas, & magnas calamitates fert lenitèr, & placide, non quod doloris sensu careat*, (sicut volebant Stoici) *sed quod generosi & magni sit animi*: Immò *qui vere bonus, & bonæ sanæ mentis est, omnes fortunæ casus* (non solùm) *decenter, & ex personæ suæ dignitate feret*, (sed etiam) *ex iis res pulcherrimas aget; quomodo bonus imperator ex exerçitu, qui præsto est semper utitur bellicosissime, & peritus sutor ex iis pellibus, quæ ad eum delatæ sunt, calceum pulcherrimum conficit*. Undè concludit, *quod si virtutes vitæ dominæ sint, nullus beatus miser esse potest, quamvis vulgo talis non dicatur, si in Priami calamitates*, idest maximas, *inciderit*. Ob hanc causam perelegantèr vocat virum perfectè bonum, *Tetragonum sine vituperio*, idest perfectum, & exactum: eò quod, ut explicat D. Th. lect. 16. *sit ad similitudinem corporis cubiti habentis sex superficies quadratas, propter quod bene stat in qualibet superficie similiter virtuosus in qualibet fortuna bene se habet*.

Cæ-

Cæterùm si quæratur in quo hujus vitæ fælicitas naturalis consistat, idem proportione respondendum, quòd de supernaturali respondent Theologi, hominem scilicèt posse spectari dupliciter; primò ut viatorem tendentem ad ulteriorem perfectamque fælicitatem, secundò præcisè secundum se: Si sumatur præcisè secundum se, abstrahendo ab altera vita, hujus vitæ fælicitas consistit in cognitione perfectissima, quæ in hac vita possit haberi de Deo: cui tamen amor accedere debet, quo homo bene se habeat ad Divina. Quamquàm enim clarior divinorum contemplatio, etiam naturalis, reservetur in altera vita: attamen ut soli præit aurora inter noctis umbras pulchrè fulgens, ità clariorem alterius vitæ divinorum notitiam præcedit aliqua præambula Dei, divinorumque contemplatio inter hujus vitæ tenebras suavissime menti affulgens, eamque mira delectatione perfundens. Verùm quia, ut optimè notat Plato, ea fælicitas non nisi sublimioribus purgatissimisque, ideoque per paucis mentibus datur, ideò si homo secundò modo sumatur, quatenùs scilicèt per actiones hujus vitæ tendit ad præmia futuræ, fælicitas ejus consistit in eò, quòd benè se habeat ad bona futura; quòd cum fiat per virtutes; ideò hujus vitæ fælicitas non immeritò collocari potest in virtute, ut sic etiam nullus à fælicitate excludatur, cum ad virtutem omnes quantumvis rudes idonei sint, ad contemplationem verò non nisi per pauci. Porrò qua ratione virtus præambulam quandam fælicitatem efficiat egregiè, ac plusquam philosophicè expendit Plato in Epimenidè, quatenùs, inquit, *Præclara spes est fore, ut post mortem consequatur quis omnia, quorum desiderio accensus instituerit,*

fecta ejusdem participatione: Atqui homo etiam in hac vita potest aliqua licèt, & imperfectè participare summum bonum suum; cognoscendo scilicèt, & amando Deum, licèt imperfectè. ergò etiam in hac vita homo potest imperfectam adipisci fælicitatem. Neque huic fælicitati obstant graves illæ calamitates, quibus vir bonus, & sapiens; aliquandò premitur; tum quia virtutes tolerantis leniores fiunt, sicque animum à suo bono statu non multum dimovent; tùm quia, ut egregiè observat Aristoteles libr. 1. Ethic. cap. 11. ipsa mala solertia viri virtuosi transeunt in materiam virtutis, proindèque quadantenus cedunt in bonum ejus: *In his enim*, inquit Aristoteles, *splendet, atque elucet ipsum honestum; cum qui multas, & magnas calamitates fert leniter, & placide, non quod doloris sensu careat*, (sicut volebant Stoici) *sed quod generosi & magni sit animi*: Immò *qui vere bonus, & bonæ sanæ mentis est, omnes fortunæ casus* (non solùm) *decenter, & ex personæ suæ dignitate feret*, (sed etiam) *ex iis res pulcherrimas aget; quomodo bonus imperator ex exercitu, qui præsto est semper utitur bellicosissime, & peritus sutor ex iis pellibus, quæ ad eum delatæ sunt, calceum pulcherrimum conficit*. Undè concludit, *quod si virtutes vitæ dominæ sint, nullus beatus miser esse potest, quamvis vulgo talis non dicatur, si in Priami calamitates*, idest maximas, *inciderit*. Ob hanc causam perelegantèr vocat virum perfectè bonum, *Tetragonum sine vituperio*, idest perfectum, & exactum: eò quod, ut explicat D. Th. lect. 16. *fit ad similitudinem corporis cubiti habentis sex superficies quadratas, propter quod bene stat in qualibet superficie similiter virtuosus in qualibet fortuna bene se habet*.

Cæ-

Cæterùm si quæratur in quo hujus vitæ fælicitas naturalis consistat, idem proportione respondendum, quòd de supernaturali respondent Theologi, hominem scilicèt posse spectari dupliciter; primò ut viatorem tendentem ad ulteriorem perfectamque fælicitatem, secundò præcis è secundum se: Si sumatur præcisè secundum se, abstrahendo ab altera vita, hujus vitæ fælicitas consistit in cognitione perfectissima, quæ in hac vita possit haberi de Deo: cui tamen amor accedere debet, quo homo bene se habeat ad Divina. Quamquàm enim clarior divinorum contemplatio, etiam naturalis, reservetur in altera vita: attamen ut soli præit aurora inter noctis umbras pulchrè fulgens, ita clariorem alterius vitæ divinorum notitiam præcedit aliqua præambula Dei, divinorumque contemplatio inter hujus vitæ tenebras suavissime menti affulgens, eamque mira delectatione perfundens. Verùm quia, ut optimè notat Plato, ea fælicitas non nisi sublimioribus purgatissimisque, ideoque per paucis mentibus datur, ideò si homo secundò modo sumatur, quatenùs scilicèt per actiones hujus vitæ tendit ad præmia futuræ, fælicitas ejus consistit in eò, quòd benè se habeat ad bona futura; quòd cum fiat per virtutes; ideò hujus vitæ fælicitas non immeritò collocari potest in virtute, ut sic etiam nullus à fælicitate excludatur, cum ad virtutem omnes quantumvis rudes idonei sint, ad contemplationem verò non nisi per pauci. Porrò qua ratione virtus præambulam quandam fælicitatem efficiat egregiè, ac plusquam philosophicè expendit Plato in Epimenidè, quatenùs, inquit, *Præclara spes est fore, ut post mortem consequatur quis omnia, quorum desiderio accensus instituerit,*

fecta ejusdem participatione: Atqui homo etiam in hac vita potest aliqua licèt, & imperfectè participare summum bonum suum; cognoscendo scilicèt, & amando Deum, licèt imperfectè. ergò etiam in hac vita homo potest imperfectam adipisci fælicitatem. Neque huic fælicitati obstant graves illæ calamitates, quibus vir bonus, & sapiens; aliquandò premitur; tum quia virtutes tolerantis leniores fiunt, sicque animum à suo bono statu non multum dimovent; tùm quia, ut egregiè observat Aristoteles libr. 1. Ethic. cap. 11. ipsa mala solertia viri virtuosi transeunt in materiam virtutis, proindèque quadantenus cedunt in bonum ejus: *In his enim*, inquit Aristoteles, *splendet, atque elucet ipsum honestum; cum qui multas, & magnas calamitates fert leniter, & placide, non quod doloris sensu careat*, (sicut volebant Stoici) *sed quod generosi & magni sit animi*: Immò *qui vere bonus, & bonæ sanæ mentis est, omnes fortunæ casus* (non solùm) *decenter, & ex personæ suæ dignitate feret*, (sed etiam) *ex iis res pulcberrimas aget; quomodo bonus imperator ex exercitu, qui præsto est semper utitur bellicosissime, & peritus sutor ex iis pellibus, quæ ad eum delatæ sunt, calceum pulcberrimum conficit*. Undè concludit, *quod si virtutes vitæ dominæ sint, nullus beatus miser esse potest, quamvis vulgo talis non dicatur, si in Priami calamitates*, idest maximas, *inciderit*. Ob hanc causam perelegantèr vocat virum perfectè bonum, *Tetragonum sine vituperio*, idest perfectum, & exactum: eò quod, ut explicat D. Th. lect. 16. *sit ad similitudinem corporis cubiti habentis sex superficies quadratas, propter quod bene stat in qualibet superficie similiter virtuosus in qualibet fortuna bene se habet*.

Cæ-

Cæterùm si quæratur in quo hujus vitæ fælicitas naturalis consistat, idem proportione respondendum, quòd de supernaturali respondent Theologi, hominem scilicèt posse spectari dupliciter; primò ut viatorem tendentem ad ulteriorem perfectamque fælicitatem, secundò præcisè secundum se: Si sumatur præcisè secundum se, abstrahendo ab altera vita, hujus vitæ fælicitas consistit in cognitione perfectissima, quæ in hac vita possit haberi de Deo: cui tamen amor accedere debet, quo homo bene se habeat ad Divina. Quamquàm enim clarior divinorum contemplatio, etiam naturalis, reservetur in altera vita: attamen ut soli præit aurora inter noctis umbras pulchrè fulgens, ita clariorem alterius vitæ divinorum notitiam præcedit aliqua præambula Dei, divinorumque contemplatio inter hujus vitæ tenebras suavissime menti affulgens, eamque mira delectatione perfundens. Verùm quia, ut optimè notat Plato, ea fælicitas non nisi sublimioribus purgatissimisque, ideoque per paucis mentibus datur, ideò si homo secundò modo sumatur, quatenùs scilicèt per actiones hujus vitæ tendit ad præmia futuræ, fælicitas ejus consistit in eò, quòd benè se habeat ad bona futura; quòd cum fiat per virtutes; ideò hujus vitæ fælicitas non immeritò collocari potest in virtute, ut sic etiam nullus à fælicitate excludatur, cum ad virtutem omnes quantumvis rudes idonei sint, ad contemplationem verò non nisi per pauci. Porrò qua ratione virtus præambulam quandam fælicitatem efficiat egregiè, ac plusquam philosophicè expendit Plato in Epimenidè, quatenùs, inquit, *Præclara spes est fore, ut post mortem consequatur quis omnia, quorum desiderio accensus instituerit*,

fecta ejusdem participatione: Atqui homo etiam in hac vita potest aliqua licèt, & imperfectè participare summum bonum suum; cognoscendo scilicèt, & amando Deum, licèt imperfectè. ergò etiam in hac vita homo potest imperfectam adipisci fælicitatem. Neque huic fælicitati obstant graves illæ calamitates, quibus vir bonus, & sapiens; aliquandò premitur; tum quia virtutes tolerantis leniores fiunt, sicque animum à suo bono statu non multum dimovent; tùm quia, ut egregiè observat Aristoteles libr. 1. Ethic. cap. 11. ipsa mala solertia viri virtuosi transeunt in materiam virtutis, proindèque quadantenus cedunt in bonum ejus: *In his enim*, inquit Aristoteles, *splendet, atque elucet ipsum honestum; cum qui multas, & magnas calamitates fert leniter, & placide, non quod doloris sensu careat*, (sicut volebant Stoici) *sed quod generosi & magni sit animi*: Immò *qui vere bonus, & bonæ sanæ mentis est, omnes fortunæ casus* (non solùm) *decenter, & ex personæ suæ dignitate feret*, (sed etiam) *ex iis res pulcherrimas aget; quomodo bonus imperator ex exercitu, qui præsto est semper utitur bellicosissime, & peritus sutor ex iis pellibus, quæ ad eum delatæ sunt, calceum pulcherrimum conficit*. Undè concludit, *quod si virtutes vitæ dominæ sint, nullus beatus miser esse potest, quamvis vulgo talis non dicatur, si in Priami calamitates*, idest maximas, *inciderit*. Ob hanc causam perelegantèr vocat virum perfectè bonum, *Tetragonum sine vituperio*, idest perfectum, & exactum: eò quod, ut explicat D. Th. lect. 16. *sit ad similitudinem corporis cubiti habentis sex superficies quadratas, propter quod bene stat in qualibet superficie similiter virtuosus in qualibet fortuna bene se habet*.

Cæ-

Cæterùm si quæratur in quo hujus vitæ fælicitas naturalis consistat, idem proportione respondendum, quòd de supernaturali respondent Theologi, hominem scilicèt posse spectari dupliciter; primò ut viatorem tendentem ad ulteriorem perfectamque fælicitatem, secundò præcisè secundum se: Si sumatur præcisè secundum se, abstrahendo ab altera vita, hujus vitæ fælicitas consistit in cognitione perfectissima, quæ in hac vita possit haberi de Deo: cui tamen amor accedere debet, quo homo bene se habeat ad Divina. Quamquàm enim clarior divinorum contemplatio, etiam naturalis, reservetur in altera vita: attamen ut soli præit aurora inter noctis umbras pulchrè fulgens, ita clariorem alterius vitæ divinorum notitiam præcedit aliqua præambula Dei, divinorumque contemplatio inter hujus vitæ tenebras suavissime menti affulgens, eamque mira delectatione perfundens. Verùm quia, ut optimè notat Plato, ea fælicitas non nisi sublimioribus purgatissimisque, ideoque per paucis mentibus datur, ideò si homo secundò modo sumatur, quatenùs scilicèt per actiones hujus vitæ tendit ad præmia futuræ, fælicitas ejus consistit in eò, quòd benè se habeat ad bona futura; quòd cum fiat per virtutes; ideò hujus vitæ fælicitas non immeritò collocari potest in virtute, ut sic etiam nullus à fælicitate excludatur, cum ad virtutem omnes quantumvis rudes idonei sint, ad contemplationem verò non nisi per pauci. Porrò qua ratione virtus præambulam quandam fælicitatem efficiat egregiè, ac plusquam philosophicè expendit Plato in Epimenidè, quatenùs, inquit, *Præclara spes est fore, ut post mortem consequatur quis omnia, quorum desiderio accensus instituerit*;

*transegeritque quam optime potuerit vitam.* Hæc spes est quædam futuræ fælicitatis prælibatio, ac veluti pulcherrimus flos fructui præambulus, ideòque virum bonum quadantenùs in hac vitam fælicem constituit.

Dico secundò: Perfecta, consummataque fælicitas obtineri duntaxat potest in altera vita, in statu scilicèt separationis animæ à corpore. Conclusio est de fide, quantum ad fælicitatem supernaturalem: quantùm verò ad naturalem, de qua sola nobis sermo est, eam Div. Thomas in pluribus locis insinuat ferèquæ eædem rationes probant, quas pro fælicitate supernaturali adducit: Inter Antiquos verò, cùm Aristoteles, ut suprà ex Div. Thoma notavimus, rem indecisam reliquerit, Plato eam accerimè semper astruxit, cum Pithagora Trismegisto, pluribusque aliis: præcipuè verò in Phædone, & libr. de Republ. ac legibus, ubi ait; *Quod cum è vita decesserimus, si modo purgati exeamus tunc veram ipsam, & id quod idest verè est, Deum videlicet, intuentes, fruimur re tantopere nobis concupita, hoc est veritate, ac rerum omninm cognitione: Itaque sicut oculo virtus, munusque nullum est, si lux absit, ipseque in tenebris agens sempiterno merore consumitur, si vero accedat sol ipse rebus fungitur vi, & vita sua magnoque cum gaudio spectat, & agit; Sic intellectus noster corpore solutus, si desit ei lux veritatis, Deus scilicèt torpeat, mœre atque necesse est; si adsit, lætetur, ac fruatur ea luce, in qua insunt vivæ, expressæque omnium rerum species,* quod sit ut fælicitas nostra ita sit *ita perfecta puræ sapientia Divini luminis assecutione.* Quid præclarius à viro fidei lumine non illustrato potuit de futura illa fælicitate prædicari?

Pro-

Probatur autem conclusio: Primò, quia fælicitas debet esse præmium virtutis, sicut è contra summa miseria vitiorum pœna; ut sic benè se habeat respublica mundi, dum à supremo ejus moderatore malis pro supplicio miseria, bonis verò pro præmio fælicitas rependitur. Atqui in hac vita nec mali pro merito puniuntur, nec boni digna præmia referunt: ergò & perfecta fælicitas, & summa miseria in altera vita reservantur. Secundò, fælicitas consistit in conversione ad Divina, ut patet ex dictis. Atqui intellectus, quamdiù est in corpore, est conversus de sensibilia, à quibus suam cognitionem accipit, separatus verò à corpore convertitur ad superiora, & divina, suas species, & cognitionem à Deo immediatè recipiens: ergò fælicitas perfecta contingere solum potest post separationem à corpore. Tertiò de ratione fælicitatis est, ut sit à miseriis pura, mutationi non obnoxia, sed æterna, & inamissibilis: Atqui anima post separationem à miseriis liberatur, & in bono suo in æternum defigitur, ac stabilitur, ergò tunc veram obtinet fælicitatem, per modum præmii pro virtuosis laboribus inamissibilitèr concessi ab Authore naturæ.

Contra utramque conclusionem objici possunt difficilia quædam argumenta. Primò fælicitas perfecta debet competere toti homini, & non parti solùm, sicut, & totus homo est: qui collaborat virtuti, cujus est præmium. Sed in altera vita sola superest anima resurrectio enim corporis non spectat ad ordinem naturæ; ergò fælicitas perfecta nequit esse in altera vita. Secundò, si fælicitas perfecta solùm competeret animę pro statu separationis, sequeretur animam naturalitèr inclinari ad separationem; Atqui anima potiùs refugit separationem à corpore,

 ergò

ergò in illa non obtinetur vera fælicitas. Tertiò, si in separatione obtineretur fælicitas, sequeretur conjunctionem ad corpus non esse propter melius animæ: quippe cùm in ea obtinere non possit suum bonum. Consequens est falsum ut patet ex Div. Th. 1. p. q. 89. art. 1. ergò, &c.

Respondeo Platonicos ab his omnibus argumentis sese facilè expedivisse, dicendo corpus non pertinere ad essentiam hominis; sed hominem esse animam solam, ut etiam observat D. Th. loco proximè citato. Verùm, quia secundùm nos, & secundùm veritatem corpus est essentialis pars hominis, ideò argumenta videntur difficilia sistendo præcisè intra ea, quæ naturalitèr fieri videmus Cujus ratio est quia, licet homo condi potuerit in statu naturæ puræ, attamen de facto non est in eo conditus: Unde res humanæ alitèr disponuntur propter ordinem gratiæ, cui subjacent, quam fuissent in statu naturæ puræ dispositæ præcipuè quantùm ad moralium virtutum præmia, & flagitiorum punitionem.

*Ildensonsus Thomista* egregius putat, quòd stante ordine naturæ puræ corpus etiam ad consortium perfectæ fælicitatis pertinuisset, quarenus author naturæ viros bonos mori non permisisset, sed ad meliorem vitam integros transtulisset, ut contingit sancto Henoch: Vel certè si mori permisisset, statuto tempore illos resuscitasset, in integrum præmiandos. Hæc solutio fundamentum habet in Div. Thoma 4. contr. Gent. cap. 79. ubi probat resurrectionem fieri debere rationibus eam etiam in ordine puræ naturæ convincentibus, inter quas est illa quæ petitur ex perfecta præmii retributione, Verùm si hæc solutio non placeat absque recursu ad resurrectionem satisfieri potest argumentis, di-

cen-

cendo ad primum beatitudinem perfectam naturalem ſoli animæ competere poſſe, utporè cum in intelligibilibus bonis conſiſtat, & ſit præmium virtutis, quæ ſoli animæ formalitèr convenit: Undè anima corpori naturalitèr quidem unitur, non tamen permanenter, & ut in eò ultimum virtutis præmium recipiat, ſed per modum tranſeuntis, & ut in eo ad beatitudinem, per merita bonæ vitæ formetur ſicut puer naturalitèr quidem per aliquod tempus geſtatur in utero matris, non tamen ut ibi ſit permanentèr, ſed ut ibi forma ad potiorem ſtatum tranſeat.

Ad ſecundùm dici poſſet, quod ſicut puer naturalitèr refugit exire ab utero matris, ante ſtatutum à natura tempus: poſtquam verò ſatis, ut ita dicam, ad vitam maturiit, extra prodire geſtit; Ita, & anima in ſtatu naturæ puræ creata refugeret ante ſtatutum tempus è corpore exire: Appetente verò matura ſenectute, & jam per virtutem meliori vitæ aptior facta, nihil prohiberet quin appeteret, appetitu elicito, & ſecundùm partem ſuperiorem, diſſolvi, & eſſe cum Authore ſuo, ut ab eo virtutis præmium reciperet, à quo quandiù eſt in corpore peregrinatur; ſicuti, & Sancti in ordine ſupernaturali jam meritis pleni appetunt per corporis ruinam Deo ut Authori ſupernaturali conjungi.

Ad tertium negò ſequelam; Iſti enim duo ſtatus, & conjunctionis, & ſeparationis ſunt propter bonum animæ, etiam in ordine naturæ puræ, quatenus in primò per bona opera dignam ſe reddit præmio in altero ſtatue recipiendo. Cæterùm abſolutè loquendo, & abſtrahendo ab omni perfectione in præmium virtutis reddenda, proindèque à fælicitate, ſitne perfectior anima corpori unita, quàm ſeparata, & modus intel-

ligendi sine corpore perfectior, quàm in corpore? Aliaque ejusmodi ad naturam animæ separatæ spectantia discutere non est hujus loci, Videri potest Divus Th. 1. part. quæst. 89. art. 1. & ibidem Cajetanus.

## §. II.

### *In qua operatione consistat essentialitèr beatitudo formalis.*

ETsi hæc difficultas celeberrima sit, parcius tamen de illa hic agemus, utpotè quàm pro meritò expendendam sibi vindicant Theologi. Et in primis cum objecti, quo fælices sumus, possessio spectet ad intellectivam animæ partem, consentiunt omnes actionem, qua possidetur objectum fælicitatis, quæque proprie dicitur *fælicitas formalis*, debere pertinere, vel ad intellectum, vel ad voluntatem, cum hæ duæ duntaxat potentiæ competant animæ quatenus est intellectualis; Porrò utrius potentiæ actus hac in re primas obtineat, inter Authores non convenit. Scotus putat fælicitatem formalem essentialitèr consistere in actu voluntatis D. Th. Thomistæ omnes, pluresque extrà D. Thom. scolam eam tribuunt actui intellectus: Quidam dicunt utrumque actum essentialitèr ad formalem fælicitatem pertinere; Pro resolutione.

Dico primò; Fælicitas formalis non potest essentialiter consistere in pluribus actibus: Ita D. Thomas tùm in 1. 2. qu. 3. art. 5. tom. 3. contra Gentes cap. 27. conclusio supponit distinctionem apprimè notandam fælicitatis quoad essentiam, & quoad statum. Fælicitas quoad statum est collectio omnium perfectionum, quarum homo

mo est capax, & quæ ad fælicitatem quocumque modo pertinent. Hanc definit Boetius statum omnium bonorum aggregatione perfectus. Sed cùm in omni composito ex pluribus aggregato aliquid se habeat per modum essentiæ, aliud verò per modum proprietatis ornamenti, dispositionis, &c. in illa bonorum variis actibus obtentorum congregatione aliquid se habet per modum proprietatis, & appendicis aliud verò per modum essentialis constitutivi, à quo scilicèt tanquam à fonte cæteræ fluunt. Et hæc est beatitudo essentialis quam dicimus non in pluribus sed in uno duntaxat actu propriè consistere.

Probatur conclusio: Primò, quia fælicitas essentialis est illa actio, qua primariò consequimur summum bonum: Sed illa actio non est, nisi unica, ut ostendetur in tertia conclusione: ergò fælicitas essentialis consistit in unica actione. Secundò, fælicitas consistere debet in operatione perfectissima, & ad quam cæteræ ordinantur, vel tanquàm proprietates ex ea consequentes, vel tanquam ornamenta, &c. Sed hæc operatio in homine unica est scilicèt contemplatio, quæ & cæteris perfectior est, & omnes alias sibi subordinat, ut ostendit D. Thomas 3. contrà Gentes cap. 37. ergò hæc unica constituit essentialem beatitudinem. Tertiò demùm, in omnibus actibus subordinatis videmus esse unum primarium, cui omnes alii subordinantur, immò ordo consistit in eò, quod cætera reducantur ad primùm: Undè vetus receptissimumque effatum est omnem multitudinem reduci debere ad unitatem, quòd & inductione patet, tùm in motibus corporalibus, qui omnes fluunt ab uno primò, scilicèt primi mobilis,

tum

tùm in motibus vitalibus animalium, qui omnes oriuntur ab uno primò, motu scilicèt cordis; tùm in affectionibus voluntatis, quæ omnes pullulant ab una prima ultimi finis volitione: tùm in passionibus animæ, quæ omnes oriuntur à prima, scilicèt amore, &c. Atqui actus pertinentes ad fælicitatem ordinatissimi sunt: ergò debent omnes procedere ab aliquo primo, & principaliori, qui proindè essentialem fælicitatem constituit.

Objicies primò: Fælicitas est summum bonum summaque perfectio: Sed plures operationes sunt meliores, quàm unica, ergò in pluribus consistit fælicitas.

Respondeo distinguendo majorem. Fælicitas est summum bonum summaque perfectio, aggregativè, & extensivè; negò: radicaliter, & intensivè, concedo; Et pariter ad minorem plures operationes sunt meliores quàm unica aggregativè; & extensivè, concedo; radicalitèr, & intensivè, negò, & negò consequentiam. Differt enim fælicitas quo ad statum à fælicitate quoad essentiam, quod illa sit aggregatio bonorum, & perfectionum omnium ad fælicitatem concurrentium; ista verò sit in illis perfectionibus excellentissima, in qua cæteræ radicalitèr continentur, & ad quàm reducuntur. Addi posset fælicitatem formalem non esse summum bonum, ut quòd & entitativè sed ut quò, & consecutivè, idest operationem, quà consequimur primariò, principalitèr summum bonum, quæ non est nisi unica.

Objicies secundò; Fælicitas essentialis debet complere omnia justa desideria: Sed unica operatione non complentur omnia justa desideria: quippè aliæ operationes supersunt expetendæ: er-

gò

gò fælicitas essentialis non est unica, sed multiplex operatio.

Respondeo distinguendo majorem; Fælicitas essentialis debet complere omnia justa desideria, formalitèr nego, radicalitèr, concedo. Et paritèr distinctione applicata minori, negò consequentiam. Quemadmodum enim essentia hominis non debet formalitèr dare, sed solùm radicalitèr præcontinere omnia, quæ pertinent ad hominem; ità nec fælicitas essentialis debet formalitèr dare omnes perfectiones ad statum fælicem pertinentes, sed solum radicalitèr eas præ habere.

Objicies tertiò: Fælicitas essentialis consistit in unione perfectissima cùm summo bono: Atqui per unicam operationem non fit perfectissima unio, quippè cùm adhuc supersit ulterior peragenda per alias operationes; ergò, &c.

Respondeo distinguendo majorem: Fælicitas consistit in perfectissima unione, perfectione primaria, & intensiva concedo; perfectione omnimoda, & extensiva, nego: Et distinctione applicata minori; nego consequentiam: Essentia enim rei est id, quod est perfectissimum in re non quidem perfectione omnimoda quippè cum ulterius perficiatur per accidentia superaddita; sed solùm perfectione intensiva, & primaria, à qua tanquàm à fonte aliæ profluunt.

Dico secundò: Fælicitas formalis non potest consistere in actu voluntatis. Ità docet perpetuò D. Thomas, Thomistæ omnes, & communes Philosophi, ac Theologi, contra Scotum, & Scotistas.

Probatur conclusio ratione fundamentali, quàm habet D. Thom. 1. 2. qu. 3. a. 4. Fælicitas forma-

formalis est essentialiter consecutio summi boni, & ultimi finis: Sed impossibile est consecutionem summi boni esse actum voluntatis; ergò fælicitas formalis non est essentialiter actus voluntatis. Major patet. Ut enim fælicitas objectiva est bonum summum quod fælices facit, ita fælicitas formalis est assecutio illius boni. Minor verò tripliciter probatur.

Primò ex ipsa ratione voluntatis, quæ est inclinatio in bonum. Inclinatio autem non est assecutiva boni, alias ut assequeremur bonum, satis esset ipsum utile; immò non tangit bonum nisi affectivè, inquantum affectus ejus terminatur ad ipsum, cæterùm attactus effectivus, & possessivus boni fit per aliquid aliud, quàm per inclinationem, & affectum ad ipsum, ut si sit bonum sensibile, per sensum, sicuti Musica possidetur auribus; sapor, gustu, &c. Si sit bonum naturale per unionem naturalem, puta per contactum, & indistantiam localem, quomodo lapis possidet centrum; vel per inhæsionem, sicut homo possidet sanitatem; Si vero sit bonum intelligibile, per intellectum, sicut studiosus intellectu possidet scientiam.

Secundò idem suadetur inductione, nam ut insinuat D. Thom. 1. 2. art. cit. & amplius declarat in 4. dist. 49. q. 1. art. 1. Omnis actus voluntatis erga bonum, vel est inclinatio in bonum absens, ut amor, desiderium, spes intentio, &c. vel quietatio in bono præsenti, ut fruitio, & delectatio. Sed nullus eorum actuum est assecutio boni: ergò assecutio boni non potest esse actus voluntatis. Declaratur minor: & in primis quod inclinatio in bonum absens non sit illius assecutio, de se patet: Quòd verò etiam quietatio in bono non sit assecutio illius suadetur, nam quies in bono

bono supponit possessionem, & assecutionem ejus; siquidem ideò voluntatis motus quiescit, quia respicit bonum, ut adeptum, quod respiciebat antea ut acquirendum: ergò quies in bono non est ejus adeptio, sed potiùs complacentia de adeptione præsupposita, seu affectio consequens ex possessione boni.

Tertiò demùm suadetur eòdem minor, specialiter de amore, & fruitione, nam amor abstrahit à præsentia, & absentia, amamus enim bonum, & absens, & præsens: Fruitio verò, cum sit jucunda requies in bono possesso, non facit possessionem boni, sed ad eam consequitur: ut enim egregiè observat D. Th. 1. 2. qu. 3. art. 4. voluntas fruitur bono, & delectatur in ipso, ex eò quòd sit præsens, & possessum: non autem è converso bonum sit possessum, & præsens ex eò, quòd voluntas fruitur ipso, & ideò delectatur.

Objicies primò. Ex ipso D. Th. in 4. dist. 49. c. 1. art. 1. quæst. 1. ad 5. homo perfectius conjungitur Deo; qui est fælicitas ejus per affectum, quam per intellectum. Atqui fælicitas essentialis consistit in perfectissima conjunctione cum bono: ergò fit per affectum.

Respondeo ex eodem D. Thoma ibidem, id eò hominem perfectius conjungi Deo per affectum, quia unio affectiva supponit intellectivam, cui advenit decorans, & perficiens ipsam, sicut proprietas essentiam. Primò enim necesse est consequi bonum intelligibile, & hoc fit, ut mox dicetur per intellectum: Deinde ex ipsa effectiva consecutione derivatur in voluntatem quædam affectiva adhæsio, & veluti spiritualis complexus boni possessi, quatenùs ei tanquàm centro affectus uniuntur, & adhærent, cupientes ipsum firmiter retineri. Undè in forma,

homo

homo perfectius unitur bono per factum, perfectione consumativa, & contemplativa, concedo, perfectione essentiali, & quidditativa, nego.

Objicies secundò: Varias Patrum authoritates in quibus reponunt fælicitatem in gaudio, delectatione, fruitione, jucunda, fruitia, suavique Dei præsentis dilectione, &c. quas omnes referre longius esset, immò scriptura vocat fælicitatem, gaudium; ergò est actus voluntatis.

Respondeo ad has omnes authoritates, in locis quæ adduci solent, Patres solum descriptivè definire beatitudinem, non verò essentialitèr. Patres enim rhetoricè magis, quam philosophicè res tractare solent; ideòque frequentius utuntur descriptionibus, quæ sunt rhetoricæ definitiones, rem per proprietates, & adjuncta notiora explicantes, quàm subtilibus, & quidditativis definitionibus. Scriptura verò vocat fælicitatem gaudium, non formalitèr, sed objective, quatenùs fælicitas est, summi gaudii objectum: quo loquendi modo Christus vocari solet nostra spes, salus amor, corona, gaudium, &c. non formalitèr, sed objectivè.

Objicies tertiò: Actus voluntatis est perfectiori modo unitivus, & consecutivus summi boni quàm ullus alius; ergò in eo fælicitas essentialitèr consistit. Probatur antecedens; Nàm proprium amoris, qui est actus voluntatis, est unire amatum cum amante, ut probat D. Tho. 1. 1. quæst. 18. art. 1. Undè Dionysius cap. 4. de Divin. nom. vocat. amorem; *vim unitivam*, & August. lib. 8. de Trinit. cap. 10. *amor* inquit *est junctura quædam duo copulans*: immò amor est transformativus, undè suprà pr. Epistolam Joannis, Tractatu 2. ait Aug. *Si terram diligis terra es, si Deum Deus eris*. Et Confessionum lib. 4. cap. 6.

cap.6. *Quidam benè dixit de amico suo, dimidium esse animæ suæ*; ergò perfectissima unio fit per actum voluntatis.

Respondeo distinguendo antecedens. Actus voluntatis est perfectiori modo unitivus, unione affectiva, concedo; unione affectiva, & possessiva: in qua consistit fælicitas, nego. Voluntas enim, & amor non uniunt possessivè, ut ostensum est in probatione, sed solùm affectivè: Quæ affectiva unio præcipuè consistit in tribus; Primò, per appropriationem quatenùs amicus se habet ad amicum, sicut ad seipsum in amore amicitiæ, ipsumque reputat alterum se undè communitèr dicitur *amicus est alter ego*, in amore verò concupiscentiæ amans se habet ad bonum amatum, non ut ad se, sed ut ad aliquid sui. Secundò, per conformitatem, quatenus amor est quædam coaptatio cum re amata, & animorum est idem velle, & nolle. Tertiò, per exstasim, & raptum, quatenùs amor si sit fortis rapit omnes affectus, & cogitationes amantis ad amatum; in quo sensu dixit Christus, ubi est thesaurus tuus, ibi & cor tuum, idest affectus, & cogitatio, quomodo etiam intelligi potest illud platonis effatum; anima magis est ubi amat, quàm ubi animat. Cæterùm unionem affectivam, & possessivam amor non facit, sed quærit, inquantum instigat ad eam sicut gravitas ad centrum, ut voluptuosus per voluntatem instigatur ad cibos delicatos, quos tamen gustu consequitur, & amici, ut refert Aristoteles 2. Polit. capitulo secundo. Ex Aristophane, *per amorem desiderant fieri unum, sed quia ex hoc accideret, vel ambo vel unum corrumpi, quærunt unionem, quæ decet, & convenit, per conversationem, familiarem convictum.*

Obji-

Objicies quartò: Fælicitas essentialis est quid ultimum. Sed actus voluntatis, scilicèt fruitio, & delectatio, sunt ultimæ operationes, quæ exercentur circa bonum; ergò fælicitas essentialitèr consistit in actu voluntatis.

Respondeo distinguendo majorem: Fælicitas essentialis est quid ultimum simplicitèr, & per modum consecutionis, concedo: est quid ultimum secundùm quid, & per modum complementi, & proprietatis ex consecutione boni derivantis, nego: & pariter ad minorem fruitio, & delectatio sunt ultimæ operationes simplicitèr, & per motum consecutionis: nego; secundum quid, & per modum ornamenti, complementi, & proprietatis, concedo; & nego consequentiam. Sicut enim in generatione forma substantialis dicitur ultimus terminus simplicitèr, proprietates verò ab ea dimanantes, sunt solùm quid ultimum secundùm quid, ita, & fælicitas essentialis, seu consecuto summi boni, dicitur simplicitèr ultimus terminus: operationes verò illam consequentes, ut delectatio, & fruitio, sunt solùm quid ultimum secundùm quid, & per modum ornamenti, & proprietatis: undè Aristoteles dicit, quod *delectatio est perfectio operis, sicut decet juventutem*.

Objicies quintò; Actus in quo fælicitas essentialitèr consistit, debet respicere rem, qua sumus fælices sub ratione boni; sed sola voluntas respicit objectum suum sub ratione boni, sicuti, & intellectus sub ratione veri, ergò fælicitas essentialis pertinet ad voluntatem. Et confirmatur: nam ejusdem potentiæ est tendere in bonum, & ipsum assequi; sed sola veluntas tendit in bonum: ergò sola consequitur bonum.

Respondeò distinguendo majorem: Actus in quo

quo fælicitas consistit, debet respicere rem, qua fælices sumus; sub ratione boni appetibilis, negò, consequibilis, concedo: Et distinctione applicata minori, nego consequentiam. Cum enim fælicitas sita non in appetendo, sed in possidendo bono, actus quo constituimur fælices, non debet respicere bonum ut apetibile, sed ut consequibile. Quamvis autem sola voluntas respiciat suum objectum sui ratione appetibilis est enim appetitus boni, non tamen sub ratione consequibilis; sed si sit bonum sensibile, consecutio pertinet ad sensum: si bonum intelligibile, ad intellectum. Ad confirmationem responderi posset eodem modo Sed prætereà distingui potest major: Ejusdem potentię est tendere in bonum affectivè, & ipsum consequi effectivè, nego. Ejusdem potentiæ est tendere in bonum executivè, ipsum assequi effective, concedo. Quamvis autem sola voluntas tendat in bonum affectivè, aliæ tamen potentiæ tendunt in ipsum executivè, sicut sensus in bona sensibilia, & intellectus in bona intelligibilia; Undè assecutio, & possessio boni ipsis competit, & non voluntati.

Dico tertiò, Fęlicitas formalis essentialitèr consistit, in actu intellectus, contemplatione scilicèt perfectissima, quę intra naturę ordinem de Deo haberi possit.

Conclusio est, non solùm Div. Thomæ, sed etiam Aristotelis, immò, & Platonis egregiè docentis, animam esse beatam, non ut pulchro, & charo fruitur Deo, in quo est voluntas, quę est actus voluntatis; sed ut vero qui est actus intellectus tametsi pulchritudo statim consequitur, & proinde volupta, ut in philebo distinguit, nec sejuncta hęc esse possunt. Nemo enim

Deum

Deum contemplatur, nisi simul admiretur, & cognita pulchritudine bonoque, amet cum summa oblectatione. Eamdem tradunt sancti Patres, qui à Theologis fuse referuntur; præ cæteris verò expressus est Augustinus lib. 83. quæst. 35. ubi ex professo hanc difficultatem versans concludit fælicitatem consistere in cognitione. Eò quòd habere summum bonum nihil aliud sit, quam nosce. Undè perelegauter ait; Quid est aliud beate vivere nisi aliquid æternum cognoscendo habere? omnium enim præstantissimum, est quòd æternum est, & propterea id habere non possumus, nisi ea re qua præstantiores sumus, idest mente; quidquid autem mente habetur, cognoscendo habetur. Quibus verbis tangit fundamentales hujus conclusionis rationes nempè consecutionem summi boni spectare ad intellectum, quia est perfectissimus potentiarum, & quia cum summum bonum sit quid intelligibile, non nisi intelligendo possideri potest.

Probatur autem conclusio ratione, primò fælicitas formalis, ut ex dictis patet, est essentialiter consecutio effectiva summi boni, (effectiva enim non sufficit, cum possit etiam haberi in via, & tendat, ac suspiret ad affectivam) sed consecutio effectiva summi boni fit per actum intellectus: ergò fælicitas formalis essentialiter consistit in actu intellectus. Probatur minor; tùm quia summum bonum est bonum intelligibile, quod non potest haberi, ac possideri, nisi per intellectum, sicut bonum gustabile, scilicèt sapor, possideri nequit, nisi per gustum, bonum audibile, scilicèt musica, per auditum, &c. Tùm præcipuè ex discrimine, quod est inter intellectum, & voluntatem: in eò enim differt intellectus à voluntate, quod voluntas est facultas inclina-

clina-

clinativa ad res, sicut pondus inclinat, & trahit ad centrum: unde ait Augustinus; Amor meus pondus meum: eò feror quocumque feror, & ideò voluntas potiùs trahitur ad res, & ab ipsis possidetur, quàm eas possideat. At verò intellectus non est facultas inclinativa, sed potiùs attractiva, apprehensiva, proindeque possessiva sui objecti. Ergò consecutio summi boni fit per actum intellectus, & non voluntatis.

Secundò suadetur conclusio ratione Div. Thomæ 3. contra gentes cap. 25. de ratione 7. fælicitas essentialitèr consistit in operatione perfectissimæ potentiæ: Sed intellectus est perfectissima potentia; ergò fælicitas essentialiter consistit in operatione intellectus, Major constat: tùm quia fælicitas ab Aristotele definitur operatio secundùm perfectissimam virtutem: tùm quia in subordinatis finis principalioris, est semper finis omnium aliorum, ut finis ducis est finis totius exercitus; ergò actus, & finis perfectissimæ potentię debet esse finis omnium aliarum potentiarum, proindèque essentialis fęlicitas totius hominis. Minor verò abundè probata est in fine Physicæ.

Tertiò suadetur conclusio alia ratione Div. Thomæ loco jam citato, cap. 26. art. 1. Cùm fælicitas sit proprium bonum intellectualis naturæ, oportet ut secundùm eam potentiam ei conveniat, quæ est sibi maximè propria. Atqui potentia maximè propria intellectuali naturæ non est appetitus, sed intellectus; ergò fælicitas debet ei competere secundùm operationem intellectus, & non appetitus, seu voluntatis. Declaratur minor; Quod est proprium rei ratione sui, est ei magis proprium, quàm quod appropriatur ei tantùm ratione alterius. Atqui intellectus est

pro-

proprius intellectuali naturę per seipsum, & ratione sui, appetitus verò non est ei proprius nisi ratione intellectus, quatenus ab eo dimanat, ipsumque participat: ergò intellectus est maximè proprius naturę intellectuali, non verò appetitus. Minorem luculentèr ostendit D. Th. his verbis: *appetitus omnibus rebus inest, licet sit diversimodè in diversis, quæ tamen diversitas procedit ex hoc, quod res diversimodè se habeant ad cognitionem. Quæ enim omninò cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum quæ vero habent cognitionem sensitivam, & appetitum sensitivum habent: quæ vero habent cognitionem intellectivam, & appetitum cognitioni huic proportionatum habent, scilicet voluntatem. Ergo voluntas secundum quod est appetitus, non proprta intellectuali naturæ, sed solùm secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se est proprius intellectualis naturæ.*

Confirmatur demum; tum quia verum est bonum intellectualis naturæ, ac proinde summum verum, scilicet Deus, summum bonum: Sed verum possidetur solo actu intellectus; ergò possessio summi boni, idest fælicitas, fit per intellectum, Tùm quia fælicitas est consecutio, non qualiscunque, sed primaria, objecti beatifici: Sed intellectus possidet primò objectum, præcedit enim voluntatem: cùm nihil sit volitum, quin præcognitum; ergò in actu ejus sita est fælicitas. Tùm demùm quia contemplatio summi veri, scilicet Dei, habet omnes conditiones ad veram fælicitatem requisitas. Nàm præter quam quod omnia vitæ humanæ officia huic tanquam ultimo fini suo inserviunt, ut perelegantèr ostendit Div. Thomas 3. contra Gentes, cap. 37. Est radix omnium ad fælicitatem consequentium,

ut

ut amoris fruitivi; quietis, satietatis sine fastidio delectationis summæ, pacis, securitatis, &c. Obtinetque præthereà quinque verę fælicitatis dotes à Boetio tertiò de cons. enumeratas: sufficientiam scilicèt, quam promittunt divitiæ; jucunditatem, quam promittunt delitiæ: celebritatem, quam promittit fama; reverentiam, quam promittit dignitas, securitatem, quam promittit potentia. Hæc quinque excellenter tribuit contemplatio Dei; sufficientiam quidem, nam per eam Deus habetur, qui solus sufficit & veritas perfectè cognoscitur, quod unum est intellectualis naturæ, qua talis, vorum. Affert etiam jucunditatem, quia contemplatio veritatis est unica voluntas mentis: Dat quoque celebritatem, quia hominem clarum apud Deum, & alias intellectuales creaturas efficit, Dat etiam reverentiam, nam hæc sapienti, ac ei qui Deo conjungitur, debetur, quis autem sapientior, ac Deo conjunctior, quam qui Deum perfectè contemplatur; Tribuit demùm securitatem à malis, & in bonis: nam bona illa contemplatio, in præmium virtutis in altera vita concessa, æterna est, & inamissibilis, Deòque arctissimè conjungit, in quo est omne bonum, & ad quem nullum malum accedere potest.

Cæterum quæ de hac naturali contemplatione, quam Authorem naturæ in præmium virtutis in statu purè naturali rependere probsvimus, dicta sunt, cum majori adhuc fænore conveniunt supernaturali illi visioni, quæ est præmium, fælicitasque ordinis gratiæ, ut ostendunt Theologi: de qua tamen dicere abstinuimus, ne falcem in alienam messem Philosophia nostra immitteret.

Objicies primo: Fælicitas essentialitèr con-

sistit in operatione ulteriùs non ordinata, sed contemplatio Dei ordinatur ad amorem. Nam, ut ait D. Anselmus in libro, cur Deus homo: Perversus ordo est amare ad intelligendum, rectus vero intelligere ad amandum: ergò fælicitas essentialis non consistit in contemplatione, sed magis in amore.

Respondeò cum Joanne à Sancto Thoma distinguendo majorem: Fælicitas consistit in operatione ulteriùs non ordinata tanquam medium ad finem, concedo, tanquam causam ad effectum, nego, & ad minorem, contemplatio Dei ulteriùs ordinatur ad amorem, tanquam ad suum finem, nego, tanquam ad suam proprietatem, & effectum ex illa consequentem, concedo, & nego consequentiam. Siquidem quamvis sit contra rationem fælicitatis essentialis, ut referatur ad ulteriorem finem non est tamen contra ejus rationem ut tendat ulterius ad producendos effectus ex illa consequentes: amor autem naturalitèr intellectionem consequitur quasi effectus causam, ideoque rectus ordo exigit: ut intelligamus ad amandum: Mitto alias optimas solutiones quas huic authoritati tradunt Theologi Thomistæ.

Instabis: Amor Dei perfectior est, perfectiùsque unit Deo, quam quælibet cognitio, saltem extra intuitivam visionem, sed contemplatio illa, de qua loquimur, non est ipsa Dei visio, cum hæc sit præmium in ordine gratiæ; ergò amor est perfectior, perfectiusque unit Deo, quàm talis contemplatio, proindèque aptior est ut sit essentialis fælicitas. Probatur major: nam amor tendit in Deum, ut est in se, ipsique immediatè unitur. At verò contemplatio extra visionem non tendit in Deum, nec ipsi unitur ut est in se sed solùm

lùm in esse intentionali, & ut repræsentatur per species creatas, idest, valdè imperfectè.

Respondeo distinguendo majorem: Amor perfectior est, perfectiusque unit Deo, quam quælibet cognitio extra visionum, in ratione possessionis, & assecutionis nego: in alio ordine, transeat: quamvis enim amor quadantenùs esset perfectior, perfectiusque conjungeret Deo, quod discurere non est necesse: attamen semper stat, quod ex sua ratione non est possessivus, & consecutivus Dei proindeque minùs aptus ut sit essentialis fælicitas. Sicut, & unio hypostatica quamvis perfectiùs uniat Deo, quàm ipsa super naturalis visio, quia tamen non conjungit ut bono intelligibili possesso, & assecuto, sed ut supposito substentanti, idcircò esse nequit essentialis fælicitas.

Urgebis per contemplationem (præcipuè quæ fit per species creatas, de qua solùm loquimur) anima non unitur Deo entitativè, sed solùm intelligibilitèr, & in esse intentionali: ergò non potest constituere essentialem fælicitatem.

Respondeò ex Joanne à S. Thoma, unionem intentionalem, & intelligibilem esse realem boni naturæ intellectualis assecutionem, & possessionem, sicut in natura sensibili unio intentionalis, & sensibilis est possessio boni sensibilis. Bonum enim naturæ intellectualis est veritas, quæ non nisi per unionem intelligibilem, & actualem manifestationem possidetur. Undè meritò August. supra relatus ait *summum bonum habere, nihil aliud est, quàm nosce*.

Objicies secundò. Ex Div. Augustin. lib. de moribus Ecclesiæ, *Beatus dici non debet, qui non amat quod habet, etiam si optimum sit, quod habet*, Sed stante illa naturali contemplatione, anima

N 2 potest

poteſt non amare Deum? ergò ſtante illa naturali contemplatione poteſt eſſe non beata, proindèque illa non eſt eſſentialis fælicitas: Probatur minor: nam nulla, quantumvis ſublimis, Dei cognitio, extra claram viſionem, neceſſitat ad amorem Dei; ergò ſtante illa naturali contemplatione anima poteſt non amare Deum.

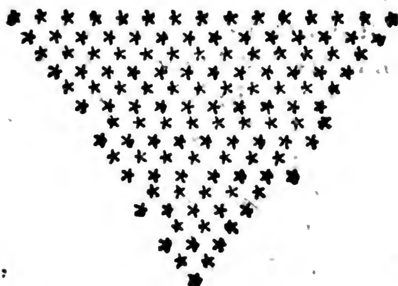
Reſpondeò, quòd ſublimis illa contemplatio idem in ordine naturæ proportionaliter facit, quod clara Dei viſio in ordine gratiæ. Undè ſicut clara Dei viſio neceſſariò infert amorem ſupernaturalem, eò quòd per eam manifeſtè videat beatus Deum eſſe ſummum, immò omne bonum: ita ſublimis illa contemplatio, quæ eſt præmium ordinis natoræ, infert neceſſariò amorem Dei naturalem; quia oſtendit manifeſtè Deum eſſe ſummum bonum in ordine naturæ. Et prætereà cum anima per ſeparationem à corpore in æternum firmetur in bono amato, cum illa contemplatio ſublimis non retribueretur, niſi his, qui in via naturali charitate dilexiſſent Deum, eos in æternum firmaret in amore Dei, ſicque beatos efficeret, quia boni amati poſſeſſores conſtitueret. Undè neganda eſt minor argnmenti: & ad probationem diſtingui poteſt antecedens, nulla cognitio extra unionem neceſſitat ad amorem Dei omnimodum, id eſt, tam naturalem, quàm ſupernaturalem concedo naturalem nego. Sicut enim ſumma Dei cognitio neceſſitat ad amorem in omni ordine, ita & ſumma naturalis cognitio ad amorem naturalem.

Dices: Fælicitas conſiſtit in actu omnium amabiliſſimo, ſed voluntas plus amat proprium actum, quam actum intellectus: ergò fælicitas non conſiſtit in actu intellectus, ſed voluntatis.

Pro-

Probatur minor: Nàm quælibet poteotia plus amat proprium actum, quàm actum alterius potentiæ.

Reſpondeo negando minorem. Ad probationem dico id verum eſſe cæteris paribus, & quando actus alterius potentiæ non eſt ſummum bonum ſuppoſiti. Contemplatio autem Dei, ut oſtenſum eſt, eſt ſummum bonum naturæ intellectualis, & ideò voluntas, quæ eſt inclinatio totius ſuppoſiti ardentius amat contemplationem illam, quàm proprius actus.



# QUÆSTIO SECUNDA.

*De actibus moralibus, seu de voluntariis, [illegible].*

[illegible], seu [illegible], nunc agendum est de [illegible] ad illum finem, [illegible] actibus voluntariis, [illegible], quibus, tanquam [illegible] gressibus na[illegible] ad [illegible] finem, quique [illegible] moralitatis, [illegible] & malitiæ. Quamquam au[illegible] agitari so[illegible] voluntarios [illegible] eas sibi [illegible] vel [illegible], vel [illegible] exequemur [illegible] Philosophiam perti[illegible] quæstione dicen[illegible] articulis, [illegible] in communi; [illegible] ficationem [illegible] immè ne[illegible] de acti[illegible].

AR-

## ARTICULUS PRIMUS.

*De voluntario in communi. Quid sit, à quibus tollatur, & quomodo dividatur.*

CIrca voluntarium in communi tria quæri possunt; Primò quid sit. Secundò quænam ipsum destruant, ac inducant involuntarium. Tertiò quotuplex sit: quæ omnia ut breviter dilucidentur.

Dico primò: Voluntarium rectè definitur, cujus principium est ab intrinseco, cùm cognitione finis. Definitio quæ desumpta est ex Aristotele, Damasceno, & Div. Thoma, communis est, apud omnes.

Explicari autem potest cum Div. Thoma 1.2. q. 6. art. 1. Advertendo quòd nomen voluntarii hoc propriè importat, ut motus, & actus sit à propria illius, qui movetur inclinatione, proindèque perfectè à principio intrinseco, (quippè ea quæ ab extrinseco sunt, talia non sunt ex inclinatione, sed quasi ex violentia.) Ad motum autem tria concurrunt; principium passivum, quod movetur, principium activum, quod movet; principium finale, quod excitat, & allicit agens ad movendum. Ille ergò motus dicitur perfectè ab intrinseco, procedere proindeque voluntarius, cujus hæc omnia principia erunt ad intrinseco, ita ut in eò quòd movetur, non solùm sit principium talis motus susceptivum, uti est in corpore cœlesti, aut præterea activum, uti est in omni motu vitali, sed etiam finale, uti est in agentibus cognitione præditis, quæ ex finis cognitione se movent; ut animal ex cognitione cibi, qui est finis localis motus, se mo-

vet ab ejus persecutione. Hæc autem omnia comprehendit jam data definitio, principium quidem passivum, & activum, dum dicit motum voluntarium esse, cujus principium est ab intrinseco; finale verò dum additur, cum cognitione finis.

Ex hac definitione deduci facilè potest quænam opponantur voluntario, causentque involuntarium. Undè pro eorum explicatione.

Dico secundò: Violentia penitus tolli rationem voluntarii, saltem si sit sufficiens, & absoluta.

Conclusio supponit duplicem distingui posse violentiam; sufficientem scilicèt, quàm Div. Thom. *compellentem*, vocat, Juristæ verò *absolutam*, & insufficientem, quam D. Thomas *impulsivam* vocat, Juristæ conditionatam. Violentia sufficiens, compellens, seu absoluta quam rectè *Physicam* dixeris est dum aliquis actus vi ineluctabili à nobis extorquetur, & hæc locum habet tantum in actibus exterioribus. Nàm consensus internus voluntatis sic extorqueri non potest, violentia verò insufficiens, impulsiva, & conditionata, quam rectè *Moralem* dixeris est dum minis, terroribus, suppliciis ad agendum ita inducimur, ut tamen determinandi jus nobis relinquatur. Sic dum Tyrannus vi pœnarum extorquere conatur abnegationem fidei, aut subscriptionem impiæ sententiæ, est violentia insufficiens, impulsiva, conditionata, seu moralis.. At si plenam thure manum alicujus, prunis adurendam per vim supponat, donec ardoris ignium aperta thus in subjectas prunas emiitat, est violentia sufficiens, compellens, absoluta: seu moralis. Conclusio ergò procedit de ista violentia sufficienti, quàm dicimus perimere

mere penitus voluntarium. Siquidem capitaliter opponitur voluntario, ut fiat ab extrinseco, & renitente agente inclinatione sed actus per talem violentiam extortus est ab extrinseco, & contra inclinationem, ergò nullatenus est voluntarius: proindeque nec bonus, nec malus moralitèr.

Dico tertiò. Metus etsi aliquatenus diminuat voluntarium, ipsum tamen simplicitèr non tollit, undè actio facta ex metu est mixta ex voluntario, & involuntario. Conclusio est communis pro cujus intelligentia.

Nota mertum esse passionem causatam ex malo impendenti difficilè vitabili. Alius autem dicitur gravis, & qui cadat etiam in virum constantem, alius levis, & qui solùm abjecti animi hominem concutere possit. Metus gravis est, quando malum impendens est grave, & certum: levis verò quando malum impendens, vel est leve, vel incertum Sæpè ergo metu alterutto extorquetur ab homine consensus in rem, quam abhorret, ut mercator metu naufragii pretiosas merces ad alleviandam navim projicit in mare: in quo casu tria concurrunt. Primò amor minoris boni, scilicèt mercium. Secundò amor majoris boni, scilicèt vitæ. Et tertiò consensus in carentiam minoris boni ad conservandum majus. Dicimus ergò hunc consensum metu extortum esse mixtum ex voluntario, & involuntario.

Probatur conclusio. Quod enim est ex inclinatione, est voluntarium, quòd verò est contra inclinationem, est involuntarium: sed consensus ex metu partim est ex inclinatione, partim contra inclinationem; ergò est mixtus ex voluntario, & involuntario. Declaratur minor: ut enim mox notatum fuit, in agente ex metu duplex

est inclinatio, alia major, qua vult servare, v. g. vitam: alia minor, qua vult cum vita, si potest, retinere pecuniam; sed consensus in jacturam pecuniæ propter conservationem vitæ est juxta primam inclinationem, & contra secundam; ergò, &c.

Confirmatur; Nàm ut peregregiè observat D. Thomas, actio ex metu est partim ab intrinseco partim ab extrinseco. Nàm quod ex amore agimus, ab intrinseco agimus, quia amor est motus ab intimis voluntatis visceribus enascens; quod verò est ex metu, est quadantenùs ab extrinseco, quia metus est passio appetitivi minimè naturalis, sed forinsecùs ab urgente periculo intrusa. Actio autem ex metu, partim procedit ex amore servandi majus bonum, partim ex timore incurrendi malum.

Quæres: Cùm actio ex metu sit mixta ex voluntario, & involuntario, estne dicenda simplicitèr voluntaria, an involuntaria.

Respondeo cum Arist. & D. Thom. esse simpliciter voluntariam, & secundùm quid tantùm involuntariam: quod enim attentis omnibus circumstantiis, & efficaciter est volitum, censetur simpliciter voluntarium: quod verò non nisi inefficacitèr, & conditionatè est volitum censetur solùm secundùm quid involuntarium. Cùm igitur id, quod fit ex metu, v. gr. profectio mercium in mare ad vitæ conservationem, attentis omnibus circumstantiis sit volitum, idque voluntate efficaci, & inferente effectum: sit autem dumtaxat inefficacitèr, & conditionatè nolitum, si scilicèt esset alia evadendi commodior via, simplicitèr est voluntarium, & secundùm quid tantùm involuntarium.

Inferes, in his quæ fiunt etiam ex gravi metu, esse

esse sufficiens voluntarium, ut peccata sint, quando sunt mala: immò contractus factos ex gravi metu esse validos, sunt enim simpliciter voluntarii. Attamen sunt quædam, quæ ex natura rei plenum, perfectumque voluntarium requirunt, eò quòd perpetuam, indissolubilem obligationem importent, cujusmodi sunt matrimonium, & votum solemne; undè irritantur à jurè, si fiant ex metu, non quidem levi, sed cadente in constantem virum.

Dico 4. concupiscentia non tollit, sed potiùs facit voluntarium. Ita Div. Thom. 1. 2. quæstion. 6. artic. 7. per concupiscentiam verò intelligitur motus appetitus sensitivi in bonum delectabile.

Probatur conclusio ratione Div. Thomæ. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eò quòd voluntas in id fertur. Atqui concupiscentia non impedit, sed magis facit ut voluntas in aliquid feratur; ergò non impedit, sed facit voluntarium. Declaratur minor ex discrimine, quod est inter metum, & concupiscentiam: metus enim non reddit opus gratum, & amatum, sed solùm invitè quadantenùs voluntatem necessitatis vinculis trahit, ideoque opus ex metu remanet semper displicens, ac odiosum, proindèque aliquatenùs involontarium. At verò concupiscentia movet ad opus reddendo illud gratum, & suis illecebris emolliendo voluntatem. Unde in his, quæ ex concupiscentia victrice fiunt, voluntatis procedens inclinatio emollitur, enervatur, expungitur; novaque illi subrogatur, qua opus priùs displicens, de novo gratum, & amabile, proindèque voluntarium fiat. Sic Davidi ardenter legem Dei amanti concupiscentia ex aspectu Bethsabeæ nata cor emollivit,

& suis blanditiis ita subvertit, ut frigescente charitate, inardescente cupiditate, non invitus id, quod displicebat elegerit, sed mutatus, id quod antea nolebat optaverit.

Dices, primò: Concupiscentia diminuit peccatum, ut enim docet D. Thom. magis peccat, qui transgreditur præceptum ex malitia, quam qui ex passione; ergò diminuit voluntarium. Secundò concupiscentia diminuit cognitionem, ideòque dicitur excæcare, ergò non facit, sed potiùs impedit voluntarium.

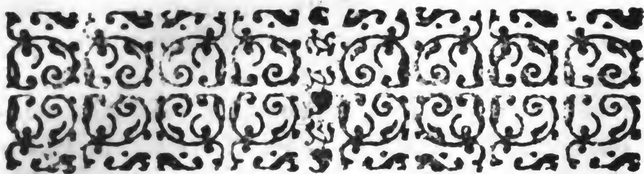
Respondeo ad primum ideò concupiscentiam minuere peccatum, non quod diminuat rationem voluntarii, sed quia impedit perfectam deliberationem. In iis enim magis meremur, aut demeremur, quæ ex pleniore judicii deliberatione agimus. Respondeo ad secundùm cum Div. Thoma 1. 2. qu 6. art. 7. ad 3. hanc diminutionem cognitionis esse voluntariam, quatenus voluntas passiones præoccupat & retrahit judicium à diligenti examine. Undè talis consideratio non tollit rationem voluntarii.

Dico quintò: Ignorantia antecedens tollit penitus voluntarium, non tamen consequens. Conclusio communitèr recipitur, & explicatione magis eget quam probatione, Undè.

Explicatur conclusio: Advertendo triplicem præcipuè distingui ignorantiam, alia dicitur *antecedens*, alia *consequens*, alia *concomitans*. Antecedens est, quæ nullo modo est volita, & est causa volendi alicujus, quod non eligeretur, si adesset cognitio: ut dum quis amicum in sylvâ latentem incautus fuerit, putans esse feram, hæc ignorantia dicitur *antecedens*, & alio nomine *invincibilis*, quàm dicimus tollere penitus voluntarium, ac proindè rationem meriti, & de-

& demeriti. Cujus ratio est, quia tollit penitus cognitionem, quæ essentialiter requiritur ad voluntarium, ut patet ex ejus definitione. Ignorantia verò consequens est quæ aliquo modo est volita, vel expresse, ut in illis sui Job. 21. dicunt Deo, *recede à nobis, scientiam viarum tuarum volumus*, & in illo de quo dicit Scriptura, *noluit intelligere ut benè ageret*, & hæc dicitur *malitiosa*, & *affectata*: vel tacitè, & interpretativè, ut illis qui socordia negligunt addiscere, quæ scire tenentur, & possunt: & hæc dicitur *crassa*; dicimus ergò hanc ignorantiam consequentem actum voluntatis, non tollere rationem voluntarii, saltem in causa: hoc ipso enim, quod quis scire negligit ea, quæ tenetur, & potest, censetur nolle facere illa, quæ propter hanc ignorantiam omittit. Ignorantia demùm concomitans est, quæ quidem non est volita, sed adhibita est sufficiens cura ut tolleretur. Attamen id, quod ignoratur, etiam si sciretur, perinde fieret: ut dum quis ira percitus hostem in sylva latentem quæritat ad interimendum; & spe reperiendi adempta, incumbens venationi, putansque in senticeto latere aprum, telum vibrat: quo perimitur hostis, quem si advertisset, perindè occidisset; talis dicitur agere ex ignorantia concomitanti. Ista quemadmodum est media inter antecedentem, & consequentem, ita medio modo se habet, non enim positivè tollit rationem voluntarii, redendo actum involuntarium, sicut antecedens: nec facit ut actus sit voluntarius, sicut consequens, sed solùm negativè se habet, efficitque ut effectus nec sit volitus, nec nolitus, sed tantùm præcisè non volitus actualiter.

Quantùm ad tertiam tituli partem, volun-



# QUÆSTIO SECUNDA.

## *De actibus moralibus, seu de voluntariis, præcipuè liberis.*



Xplicato fine ultimo morum, seu fælicitate, nunc agendum est de motibus, quibus itur ad illum finem, seu de actibus voluntariis, & liberis, quibus, tanquam quibusdam spiritualibus gressibus natura intellectualis pergit ad suum finem, quique sunt propriè materia, & subjectum moralitatis, idest; bonitatis, & malitiæ, Quamquàm autem variæ, præclarissimæque quæst. agitari soleant circa actus voluntarios quia tamen eas sibi vendicant Theologi, ideò cæteris vel missis, vel breviter attactis eas solum accuratiùs exequemur quæ maximè ad naturalem Philosophiam pertinent. Undè quidquid in hac quæstione dicendum occurrit, tribus complectemur articnlis, quorum primus erit de voluntario in communi; secundus de voluntario libero, cujus discussionem pluribus, Philosophiæ difficultatibus summè necessarium huc usque distulimus: tertius de actibus voluntaris speciatim.

AR-

# ARTICULUS PRIMUS.

*De voluntario in communi. Quid sit, à quibus tollatur, & quomodo dividatur.*

CIrca voluntarium in communi tria quæri possunt; Primò quid sit. Secundò quænam ipsum destruant, ac inducant involuntarium. Tertiò quotuplex sit: quæ omnia ut breviter dilucidentur.

Dico primò: Voluntarium rectè definitur, cujus principium est ab intrinseco, cùm cognitione finis. Definitio quæ desumpta est ex Aristotele, Damasceno, & Div. Thoma, communis est, apud omnes.

Explicari autem potest cum Div. Thoma 1.2. q. 6. art. 1. Advertendo quòd nomen voluntarii hoc propriè importat, ut motus, & actus sit à propria illius, qui movetur inclinatione, proindèque perfectè à principio intrinseco, (quippè ea quæ ab extrinseco sunt, talia non sunt ex inclinatione, sed quasi ex violentia.) Ad motum autem tria concurrunt; principium passivum, quod movetur, principium activum, quod movet; principium finale, quod excitat, & allicit agens ad movendum. Ille ergò motus dicitur perfectè ab intrinseco, procedere proindeque voluntarius, cujus hæc omnia principia erunt ad intrinseco, ita ut in eò quòd movetur, non solùm sit principium talis motus susceptivum, uti est in corpore cœlesti, aut præterea activum, uti est in omni motu vitali, sed etiam finale, uti est in agentibus cognitione præditis, quæ ex finis cognitione se movent; ut animal ex cognitione cibi, qui est finis localis motus, se mo-

vet ab ejus persecutione. Hæc autem omnia comprehendit jam data definitio, principium quidem passivum, & activum, dum dicit motum voluntarium esse, cujus principium est ab intrinseco; finale verò dum additur, cum cognitione finis.

Ex hac definitione deduci facilè potest quænam opponantur voluntario, causentque involuntarium. Undè pro eorum explicatione.

Dico secundò: Violentia penitus tolli rationem voluntarii, saltem si sit sufficiens, & absoluta.

Conclusio supponit duplicem distingui posse violentiam; sufficientem scilicèt, quàm Div. Thom. *compellentem*, vocat, Juristæ verò *absolutam*, & insufficientem, quam D. Thomas *impulsivam* vocat, Juristæ conditionatam. Violentia sufficiens, compellens, seu absoluta quam rectè *Physicam* dixeris est dum aliquis actus vi ineluctabili à nobis extorquetur, & hæc locum habet tantum in actibus exterioribus. Nàm consensus internus voluntatis sic extorqueri non potest, violentia verò insufficiens, impulsiva, & conditionata, quam rectè *Moralem* dixeris est dum minis, terroribus, suppliciis ad agendum ita inducimur, ut tamen determinandi jus nobis relinquatur. Sic dum Tyrannus vi pœnarum extorquere conatur abnegationem fidei, aut subscriptionem impiæ sententiæ, est violentia insufficiens, impulsiva, conditionata, seu moralis.. At si plenam thure manum alicujus, prunis adurendam per vim supponat, donec ardore ignium aperta thus in subjectas prunas emittat, est violentia sufficiens, compellens, absoluta: seu moralis. Conclusio ergò procedit de ista violentia sufficienti, quàm dicimus perimere

mere penitus voluntarium. Siquidem capitaliter opponitur voluntario, ut fiat ab extrinseco, & renitente agente inclinatione sed actus per talem violentiam extortus est ab extrinseco, & contra inclinationem, ergò nullatenus est voluntarius: proindeque nec bonus, nec malus moralitèr.

Dico tertiò. Metus etsi aliquatenus diminuat voluntarium, ipsum tamen simplicitèr non tollit, undè actio facta ex metu est mixta ex voluntario, & involuntario. Conclusio est communis pro cujus intelligentia.

Nota metum esse passionem causatam ex malo impendenti difficilè vitabili. Alius autem dicitur gravis, & qui cadat etiam in virum constantem, alius levis, & qui solùm abjecti animi hominem concutere possit. Metus gravis est, quando malum impendens est grave, & certum: levis verò quando malum impendens, vel est leve, vel incertum Sæpè ergo metu alterutro extorquetur ab homine consensus in rem, quam abhorret, ut mercator metu naufragii pretiosas merces ad alleviandam navim projicit in mare: in quo casu tria concurrunt. Primò amor minoris boni, scilicèt mercium. Secundò amor majoris boni, scilicèt vitæ. Et tertiò consensus in carentiam minoris boni ad conservandum majus. Dicimus ergò hunc consensum metu extortum esse mixtum ex voluntario, & involuntario.

Probatur conclusio. Quod enim est ex inclinatione, est voluntarium, quòd verò est contra inclinationem, est involuntarium: sed consensus ex metu partim est ex inclinatione, partim contra inclinationem; ergò est mixtus ex voluntario, & involuntario. Declaratur minor: ut enim mox notatum fuit, in agente ex metu duplex

est inclinatio, alia major, qua vult servare, v. g. vitam: alia minor, qua vult cum vita, si potest, retinere pecuniam; sed consensus in jacturam pecuniæ propter conservationem vitæ est juxta primam inclinationem, & contra secundam; ergò, &c.

Confirmatur; Nàm ut peregregiè observat D. Thomas, actio ex metu est partim ab intrinseco partim ab extrinseco. Nàm quod ex amore agimus, ab intrinseco agimus, quia amor est motus ab intimis voluntatis visceribus enascens; quod verò est ex metu, est quadantenùs ab extrinseco, quia metus est passio appetitivi minimè naturalis, sed forinsecùs ab urgente periculo intrusa. Actio autem ex metu, partim procedit ex amore servandi majus bonum, partim ex timore incurrendi malum.

Quæres: Cùm actio ex metu sit mixta ex voluntario, & involuntario, estne dicenda simplicitèr voluntaria, an involuntaria.

Respondeo cum Arist. & D. Thom. esse simpliciter voluntariam, & secundùm quid tantùm involuntariam: quod enim attentis omnibus circumstantiis, & efficaciter est volitum, censetur simpliciter voluntarium: quod verò non nisi inefficacitèr, & conditionatè est volitum censetur solùm secundùm quid involuntarium. Cùm igitur id, quod fit ex metu, v. gr. profectio mercium in mare ad vitæ conservationem, attentis omnibus circumstantiis sit volitum, idque voluntate efficaci, & inferente effectum: sit autem dumtaxat inefficacitèr, & conditionatè nolitum, si scilicèt esset alia evadendi commodior via, simplicitèr est voluntarium, & secundùm quid tantùm involuntarium.

**Inferes, in his quæ fiunt etiam ex gravi metu,** esse

esse sufficiens voluntarium, ut peccata sint, quando sunt mala: immò contractus factos ex gravi metu esse validos, sunt enim simpliciter voluntarii. Attamen sunt quædam, quæ ex natura rei plenum, perfectumque voluntarium requirunt, eò quòd perpetuam, indissolubilem obligationem importent, cujusmodi sunt matrimonium, & votum solemne; undè irritantur à jurè, si fiant ex metu, non quidem levi, sed cadente in constantem virum.

Dico 4. concupiscentia non tollit, sed potiùs facit voluntarium. Ita Div. Thom. 1. 2. quæstion. 6. artic. 7. per concupiscentiam verò intelligitur motus appetitus sensitivi in bonum delectabile.

Probatur conclusio ratione Div. Thomæ. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eò quòd voluntas in id fertur. Atqui concupiscentia non impedit, sed magis facit ut voluntas in aliquid feratur; ergò non impedit, sed facit voluntarium. Declaratur minor ex discrimine, quod est inter metum, & concupiscentiam: metus enim non reddit opus gratum, & amatum, sed solùm invitè quadantenùs voluntatem necessitatis vinculis trahit, ideoque opus ex metu remanet semper displicens, ac odiosum, proindèque aliquatenùs involontarium. At verò concupiscentia movet ad opus reddendo illud gratum, & suis illecebris emolliendo voluntatem. Unde in his, quæ ex concupiscentia victrice fiunt, voluntatis procedens inclinatio emollitur, enervatur, expungitur; novaque illi subrogatur, qua opus priùs displicens, de novo gratum, & amabile, proindèque voluntarium fiat. Sic Davidi ardenter legem Dei amanti concupiscentia ex aspectu Bethsabeæ nata cor emollivit,

 & suis

& suis blanditiis ita subvertit, ut frigescente charitate, inardescente cupiditate, non invitus id, quod displicebat elegerit, sed mutatus, id quod antea nolebat optaverit.

Dices, primò: Concupiscentia diminuit peccatum, ut enim docet D. Thom. magis peccat, qui transgreditur præceptum ex malitia, quam qui ex passione; ergò diminuit voluntarium. Secundò concupiscentia diminuit cognitionem, ideòque dicitur excæcare, ergò non facit, sed potiùs impedit voluntarium.

Respondeo ad primum ideò concupiscentiam minuere peccatum, non quod diminuat rationem voluntarii, sed quia impedit perfectam deliberationem. In iis enim magis meremur, aut demeremur, quæ ex pleniore judicii deliberatione agimus. Respondeo ad secundùm cum Div. Thoma 1. 2. qu 6. art. 7. ad 3. hanc diminutionem cognitionis esse voluntariam, quatenus voluntas passiones præoccupat & retrahit judicium à diligenti examine. Undè talis consideratio non tollit rationem voluntarii.

Dico quintò: Ignorantia antecedens tollit penitus voluntarium, non tamen consequens. Conclusio communitèr recipitur, & explicatione magis eget quam probatione, Undè.

Explicatur conclusio: Advertendo triplicem præcipuè distingui ignorantiam, alia dicitur *antecedens*, alia *consequens*, alia *concomitans*. Antecedens est, quæ nullo modo est volita, & est causa volendi alicujus, quod non eligeretur, si adesset cognitio: ut dum quis amicum in sylvâ latentem incautus fuerit, putans esse feram, hæc ignorantia dicitur *antecedens*, & alio nomine *invincibilis*, quàm dicimus tollere penitus voluntarium, ac proindè rationem meriti, & de-

& demeriti. Cujus ratio est, quia tollit penitus cognitionem, quæ essentialiter requiritur ad voluntarium, ut patet ex ejus definitione. Ignorantia verò consequens est quæ aliquo modo est volita, vel expresse, ut in illis sui Job. 21. dicunt Deo, *recede à nobis, scientiam viarum tuarum volumus*, & in illo de quo dicit Scriptura, *noluit intelligere ut benè ageret*, & hæc dicitur *malitiosa, & affectata*: vel tacitè, & interpretativè, ut illis qui socordia negligunt addiscere, quæ scire tenentur, & possunt: & hæc dicitur *crassa*; dicimus ergò hanc ignorantiam consequentem actum voluntatis, non tollere rationem voluntarii, saltem in causa: hoc ipso enim, quod quis scire negligit ea, quæ tenetur, & potest, censetur nolle facere illa, quæ propter hanc ignorantiam omittit. Ignorantia demum concomitans est, quæ quidem non est volita, sed adhibita est sufficiens cura ut tolleretur. Attamen id, quod ignoratur, etiam si sciretur, perinde fieret: ut dum quis ira percitus hostem in sylva latentem quæritat ad interimendum; & spe reperiendi adempta, incumbens venationi, putansque in senticeto latere aprum, telum vibrat: quo perimitur hostis, quem si advertisset, perindè occidisset; talis dicitur agere ex ignorantia concomitanti. Ista quemadmodum est media inter antecedentem, & consequentem, ita medio modo se habet, non enim positivè tollit rationem voluntarii, redendo actum involuntarium, sicut antecedens: nec facit ut actus sit voluntarius, sicut consequens, sed solùm negativè se habet, efficitque ut effectus nec sit volitus, nec nolitus, sed tantùm præcisè non volitus actualiter.

Quantùm ad tertiam tituli partem, volun-

tarium primò dividitur in perfectum, & in imperfectum. Voluntarium perfectum est, quod fit ex perfecto finis cognitione, idest, quod regulatur à cognitione, quæ attingit finem, non solùm materialitèr ejus bonitatem apprehendendo, sed etiam formalitèr, ejus materiam ponderando, & cum mediorum utilitate conferendo. Tale voluntarium solis agentibus intellectualibus competit, quia solius intellectus est rationem finis cognoscere, ac media in finem ordinate. Voluntarium imperfectum est, quod procedit ex imperfecta finis notitia, quæ scilicet finem bonitatemque illius apprehendit, non tamen penetrat ad rationem formalem finis, ejus cum mediis proportionem examinando. Tale voluntarium reperitur in brutis; pueris, amentibus, motibus primò primis, &c.

Dividitur secundò voluntarium in liberum, & necessarium. Voluntarium liberum est quod regulatur per judicium indifferens, & est ita sub potestate dominioque voltntatis, ut de eò ad beneplacitum disponat. Voluntarium necessarium est, quod regulatur per judicium ad unum determinatum, nec relinquit voluntati dominium jusque disponendi.

Dividitur tertiò voluntarium in formale, & virtuale: Voluntarium formale est quod procedit à voluntate per actum proprium; Voluntarium verò virtuale est quod procedit ex aliquo actu præcedente, in quo virtualitèr includitur, & à quo consequitur. Sic dum quis iter facit singuli passus dicuntur voluntarii virtualitèr, quia procedunt ex voluntaria efficacique intentione, qua se commisit viæ.

Dividitur quartò voluntarium in positivum, & negativum, seu ut alii vocant, in directum, & indi-

& indirectum. Voluntarium directum, & positivum est, quod fit per actus positionem: negativum verò, & indirectum, quòd fit per actus omissionem, quando scilicèt aliquis tenetur, potest, advertit, & tamen non agit; sed aliis intendit, censetur voluntarium indirectum, & negativum.

Dividitur quintò in voluntarium elicitum & imperatum. Voluntarium elicitum est actus ipse voluntatis, ut amor odium, &c. Voluntarium imperatum est actus, quem alia potentia elicit ex applicatione voluntatis ut ambulatio, comestio, locutio, &c.

Dividitur sextò voluntarium in Physicum & Morale. Physicum est, quòd est à voluntate propriæ personæ: Morale verò, quòd fit per procuratorem, cui jus nostrum commissum est, vel à lege, vel à natura, vel à nobis. Sic dispositio tutoris est moralitèr voluntaria pupilis, & dispositio magistratuum toti Urbi.

## ARTICULUS SECUNDUS.

### *De voluntario libero.*

ETsi de libertate, quæ voluntatis dos est, agendi occasio sese superins obtulerit, cum de ipsa voluntate in fine Physicæ disserebamus, opportunius tamen visum est hoc totius moralitatis fundamentum, in Morali tanquàm in propria sede discutiendum, ac pro rei momento paulò accuratiùs fusiùsque examinandum reservare. Quæ verò de libertate dicenda occurrunt quatuor complectemur paragraphis, in quorum primò variæ libertatis divisiones referentur; in secundò radix, & origo libertatis arbitrii investigabitur; in

in tertiò discutietur, an differentia sit de ratione libertatis arbitrii: in quartò; quænam indifferentia sit de ratione libertatis.

## §. I.

### *De variis libertatis divisionibus, & acceptionibus.*

CUm libertas opponatur servituti, ac subjectioni, à qua eximit, tot modis dicitur libertas, quot modis servitus, & subjectio. Servitus autem, subjectio voluntatis ex quinque præcipuè principiis oriri potest. Primò à principio externo cogente, ac violentiam inferente. Secundò à principio intrinseco ad unum naturaliter determinante, & restringente, cujusmodi est naturalis instinctus, quo res non ex propria deliberatione, sed ex naturali dispositione ad aliquid appetendum determinatur. Tertiò, perverso habitu aut passione voluntatem impellente, ac trahente, & à rectitudine morali dimovente. Quartò, à lege obligante. Quintò, à miseria, & pœna in victum mulctante, ac opprimente: his enim omnibus principiis voluntas obnoxia, subjectaque esse potest. Hinc oritur quintuplex libertatis species. Prima dicitur *libertas spontaneitatis, & lubentiæ*, consistitque in exemptione à violentia, & coactione. Secunda dicitur *libertas arbitrii*, consistitque in exemptione ab instinctu naturalique judicio ad unum determinante. Tertia dicitur *libertas virtutis, rectitudinis moralis:* quæ consistit in exemptione a peccato, & ab habitibus ad malum indistantibus. Quarta dicitur *libertas à lege*, consistitque in exemptione obligationis ad legem

legem superiorem præcipientem. Quinta dicitur, *libertas fælicitatis*, consistitque in exemptione ab omni miseria, & pœna. De his ut verbo sigillatim dicimus.

Prima libertas, *spontaneitatis* scilicèt, & *lubentiæ*, in omnibus, reperitur, quæ non invito, & per vim, sed sponte, ac ex inclinatione agunt. Undè competit etiam brutis, quæ agunt, non quasi ab externa vi impulsa, sed ab interiori instinctu, naturali quæ judicio determinata. Immò transfertur ad res cognitione prorsus carentes, ut dum aqua dicitur liberè fluere, & lapis libere cadere, dum remotis obicibus naturæ suæ utrumque relinquitur. Dicitur quoque de omnibus illis animi nostri motibus, quos aut natura ipsa nobis indidit, ut est amor boni in communi, (qui tamen est in voluntate, non ut ab ipsa ex proprio arbitrio excitatus, sed ut ipsi ingenitus, ac à natura inditus,) aut præfestinus impetus à nobis abripit, quales sunt motus primo primi.

Secunda libertas, *Arbitrii* scilicet, soli naturæ intellectuali competit, quæ non operatur ex judicio sibi à natura præscripto, & indistinctu ad unum necessario applicante, sed ex judicio à se formato, actuque, ad quem seipsam per deliberationem applicat, & determinat. Cùm enim intellectualis natura ex naturali conditione circa bona particularia sit indifferens, intantum ad illa fertur, inquantùm se ipsam per rationem determinat, conferendo de agendis examinando rerum merita; penetrando habitudines, ac detegendo proportiones mediorum cum finibus, sicque judicium suæ actionis formando; suprà quod iterum reflecti potest, examinando sitne rectum, an non, & si visum

fue-

fuerit, ipsum iterum emendando, abrogando, reformando, suspendendo, prout placuerit. Hinc est quod bruta quidem semper uno modo agunt, quia à natura indicium, & instinctum de rebus agendis acceperunt, quod ipsorum nutui non subjacet, sed præsidet: homines vero agunt diversis modis, quia se ipsos per arbitrium, & proprium judicium à ratione formatum determinant; ratio autem ad diversissima viam habet reflectitur enim supra, se potestque rem uno modo constitutam reformare, abrogare, & mutare, juxta quod exigunt rerum diversæ habitudines, ad quas attendit.

Tertia libertas: *A peccato* scilicet, solis bonis convenit, in quibus mitigatis passionibus insanis motibus, & excusso peccati jugo, tranquillum est voluntatis, ac rationis regnum, & regimen soli Deo subditum cætera vero sibi subjiciens. Ut enim notat D. Thomas cum pax ex D. Augustino, sit tranquillitas ordinis, ordo verò creaturæ rationalis in eo consistat, ut Deo subjiciatur, & cætera sibi subjiciat, ejus pax, & libertas sita est in perfecta subjectione ad Deum, & pacifica tranquillaque cæterarum rerum gubernatione, quæ pax, & libertas per peccatum, & inordinatos passionum motus turbatur.

Quarta libertas, scilicèt *à lege*, primario quidem, & principalius Deo convenit, qui nemini subditus, solus sibi ipsi lex est, & regula: secundariò tamen, & participativè justis convenit. Justus enim, cum sit divinæ naturæ quadantenùs particeps, omnes affectus rectos habet nec in his eget legis directione, sed ipsæ quædam lex, & regula animata est, ut etiam sæpiùs annotavit Aristoteles. Undè licèt nulla lex ei posita esset quasi

quaſi connaturaliter, & ex propria inclinatione ea, quæ ſunt legis ſervaret: quod præcipuè verum eſt in illo, qui juſtus eſt juſtitia ſupernaturali; de quo loquendo dixit Apoſtolus, quod lex non eſt poſita juſto, ſed impio.

Quinta demum libertas, ſcilicet *à miſeria*, & *pœna* illis competit, qui ad fælicitatem perfectam pervenerunt, cujus munus eſt omnia mala defectuſque omnes procul abigere, & omnia bona largiri. Unde hic quidem habetur in ſpe, ſed in futuro ſolum habetur in re.

Circa præfatos libertatis modos nihil ſpeciale controvertitur, ideòque totum difficultatis pondus ad ſolam arbitrii libertatem reddit, quæ ut plenius diſcutiatur.

## §. II.

### *De origine libertatis arbitrii.*

JUcundum eſt ipſas rerum radices ſcrutari, & notitiam veluti ex fonte haurire. Nam, *dulcius ex ipſo fonte bibuntur aquæ*: ſed acceſſum ſæpè difficultas negat, quæ nullibi major eſt, quàm in ipſis rerum originibus, quas omnes profunda quadam nocte, quaſi de induſtria, natura circumtexit. Verùm quia periti ducis ſequentibus veſtigia nihil invium, & inacceſſum eſſe poteſt, tentabimus in hoc paragrapho D. Thomæ ductu ipſos humanæ libertatis fontes penetrare, origines quantumvis occultas luſtrare, radices in ipſis non terræ, ſed intellectualis naturæ viſceribus latentes eruere: ſicque Thomiſticam libertatis notionem ab ovo primordiiſque ſuis repetitam tradere, quæ nobis eſſe pro cardine

dine

fuerit, ipsum iterum emendando, abrogando, reformando, suspendendo, prout placuerit. Hinc est quod bruta quidem semper uno modo agunt, quia à natura indicium, & instinctum de rebus agendis acceperunt, quod ipsorum nutui non subjacet, sed præsidet: homines vero agunt diversis modis, quia se ipsos per arbitrium, & proprium judicium à ratione formatum determinant; ratio autem ad diversissima viam habet reflectitur enim supra, se potestque rem uno modo constitutam reformare, abrogare, & mutare, juxta quod exigunt rerum diversæ habitudines, ad quas attendit.

Tertia libertas: *A peccato* scilicet, solis bonis convenit, in quibus mitigatis passionibus insanis motibus, & excusso peccati jugo, tranquillum est voluntatis, ac rationis regnum, & regimen soli Deo subditum cætera vero sibi subjiciens. Ut enim notat D. Thomas cum pax ex D. Augustino, sit tranquillitas ordinis, ordo verò creaturæ rationalis in eo consistat, ut Deo subjiciatur, & cætera sibi subjiciat, ejus pax, & libertas sita est in perfecta subjectione ad Deum, & pacifica tranquillaque cæterarum rerum gubernatione, quæ pax, & libertas per peccatum, & inordinatos passionum motus turbatur.

Quarta libertas, scilicèt *à lege*, primario quidem, & principalius Deo convenit, qui nemini subditus, solus sibi ipsi lex est, & regula: secundariò tamen, & participativè justis convenit. Justus enim, cum sit divinæ naturæ quadantenùs particeps, omnes affectus rectos habet nec in his eget legis directione, sed ipsæ quædam lex, & regula animata est, ut etiam sæpiùs annotavit Aristoteles. Undè licèt nulla lex ei posita esset quasi

quasi connaturaliter, & ex propria inclinatione ea, quæ sunt legis servaret: quod præcipuè verum est in illo, qui justus est justitia supernaturali; de quo loquendo dixit Apostolus, quod lex non est posita justo, sed impio.

Quinta demum libertas, scilicet *à miseria*, & *pœna* illis competit, qui ad fælicitatem perfectam pervenerunt, cujus munus est omnia mala defectusque omnes procul abigere, & omnia bona largiri. Unde hic quidem habetur in spe, sed in futuro solum habetur in re.

Circa præfatos libertatis modos nihil speciale controvertitur, ideòque totum difficultatis pondus ad solam arbitrii libertatem reddit, quæ ut plenius discutiatur.

## §. II.

### *De origine libertatis arbitrii.*

JUcundum est ipsas rerum radices scrutari, & notitiam veluti ex fonte haurire. Nam, *dulcius ex ipso fonte bibuntur aquæ*: sed accessum sæpè difficultas negat, quæ nullibi major est, quàm in ipsis rerum originibus, quas omnes profunda quadam nocte, quasi de industria, natura circumtexit. Verùm quia periti ducis sequentibus vestigia nihil invium, & inaccessum esse potest, tentabimus in hoc paragrapho D. Thomæ ductu ipsos humanæ libertatis fontes penetrare, origines quantumvis occultas lustrare, radices in ipsis non terræ, sed intellectualis naturæ visceribus latentes eruere: sicque Thomisticam libertatis notionem ab ovo primordiisque suis repetitam tradere, quæ nobis esse pro car-

dine

dine possit in his difficultatibus, quæ circa liberum arbitrium solent agitari.

Libertas proprio voluntatis dos est, ideòque ab eodem fonte oritur, à quo & voluntas ipse dimanat. Est autem voluntas, inclinatio consequens formam intellectualem, & immaterialem. Unde necesse est, ut libertas quoque oriatur à forma intellectuali, & immateriali. Id verò, ut altius repetatur, secundum est, quod, ut sæpissimè inculcat D. Thomas, omnem formam sui sequitur inclinatio ipsi proportionata, ideòque juxta veritatem, & perfectionem formarum, attenditur varietas, & perfectio inclinationum. Formarum autem perfectio, juxta D. Thomam, desumitur ex earum elevatione, ac eminentia supra materiam; Materia enim limitat, deprimit, imperfectamque reddit formam, ut patet ex Div. Thoma 1. part. quæst. 7. art. 1. sicut, & omnis potentia limitat, deprimit, imperfectumque reddit actum suum, ut generaliter observat idem S. Doctor. 1. contra Gentes cap. 43. ratione 3. Unde sicut actus tantò perfectior est; quanto à potentialitate purior ita forma tanto nobilior perfectiorque censetur, quantò altius è materiæ fæcibus emergit. Quod adhuc clariùs innotescet, si cum eodem Div. Th. 1. contra Gentes cap. 43. ratione 3. advertamus in rebus duo esse extrema, actum purum, scilicet Deum, in quo est tota essendi plenitudo, & potentiam puram, scilicet materiam privam, in qua nihil est de ente actu, quæque proinde vocatur ab Augustino, *prope nihil*. Unde quia media, quo prius accedunt ad alterum extremorum, eo magis naturam ejus sapiunt, & ab alio extremo recedunt, ideò quanto magis aliquid accedit ad materiam, eique immergitur tan-

tantò magis minuitur, limitatur, deprimitur ac annihilatur. E contra verò quanto longiùs aliquid à materia recedit, tantò proprius ad Deum accedit; ideòque perficitur: dilatatur, ac de plenitudine entis in se capit.

Porrò formarum è materia gradatim emergentium triplex est ordo, proindeque triplex inclinationum eas consequentiam gradus. In primo ordine sunt eæ formæ, quo fere penitus in materia immerguntur, ac sepeliuntur, proindèque admodum imperfectæ sunt, ac limitatæ ejusmodi sunt formæ elementorum, mineralium plantarum, cæterarumque rerum insensibilium. Has formas sua sequitur inclinatio proportionata, quæ *appetitus naturalis* dicitur, & est cæcum aliquod pondus ad finem admodum limitatum inclinans ut ad centrum, circumferentiam, aut aliquod hujusmodi. Quod pondus nihil juris, ac potestatis supra se rebus, quibus inest, relinquit, cum sit proprietas à natura indita, essentiam necessariò consequens, proindeque nullius nisi Authoris naturæ, arbitrio subjacens. Undè in tali appetitu ne umbra quidem libertatis, ac dominii apparet, sed solum cæca necessitas ad unum urgens, & alligans, quod capitalitèr repugnat libertati. Ecce verba D. Thomæ quæst. 23. de veritate art. 1. hanc doctrinam luculentèr expendentis: *Res materiales, in quibus est, quidquid eis inest quasi materiæ obligatum, & concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis, unde hujus dispositionis ipsę res materiales non sunt sibi ipsis causæ, quas ipsa se ordinent ad id, ad quod ordinantur, sed aliundè ordinantur: unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt.*

In

In ſecundo ordine ſunt eæ formæ, quarum fælicior conditio è materiæ fæcibus aliquatenus emergit, quæque medium obtinent inter formas purè materiales, & formas à materia in eſſendo prorſus independentes. Mundus enim, ut ſæpè annotavimus, non conſtat ex partibus diſſipatis, ſed miro artificio unitis, ac compaginatis, unde cum extrema uniantur per media, ſemper inter duo extrema, medium aliquod utriuſque naturam quadantenus obtinens natura excogitat. Hæ igitur formæ mediæ quatenùs à materiæ anguſtiis ſeſe eximunt, & ad ſpirituales formas accedunt, quandam amplitudinem obtinent, per quam poſſunt aliarum rerum formas inter ſe admittere, ac recipere, non ſecundum eſſe phyſicum (hoc enim impoſſibile eſt) ſed ſecundum aliquod eſſe defæcatius, quod vocatur *eſſe intentionale*. Sic oculus omnis coloris expers: omnium colorum formas intentionales admittit, & imaginatio infinitis rerum formis, ut Protheus, alter, figuratur. Has formas ſua ſequitur proportionata inclinatio, quæ *appetitus ſenſitivus* dicitur, qui aliquid amplitudinis, & indeterminationis obtinens, non ad unum cæco impetu rapit, ut appetitus naturalis, ſed præeunte cognitionis luce ad varios actus, & motis ſe ſe extendit, juxta varias formas, quas appetens præconcipit; quippè ut appetitus naturalis ſequitur naturalem formam; ita ille ſenſitivus appetitus formam ſenſibus acceptam ſequitur, & ad ejus variationem variatur. Id videre eſt in cane, in quo apprehenſo hero pacato ſequitur inclinatio amoris, lætitiæ, blanditiarum: viſo eodem irato, ſequitur inclinatio timoris, & fugæ; viſo extraneo ſequitur inclinatio furoris, &c. In his tamen formis ſicut non eſt per-

fecta

ſecta ſupra materiam eminentia; quippè cum forma ſenſibilis à materia dependeat tanquam ab organo, & ſubjecto, ita nec perfecta amplitudo, indeterminato, & libertas. Unde appetitus has formas conſequens non ad omne bonum patet; ſed intra limites boni ſenſibilis coercetur. Immò cum inter tot bona ſenſibilia, quæ ſe offerunt, natura ſenſitiva diſcernere nequeat, quid ſibi expediat: quidve noceat (quippe cum diſcretio opus ſit proprium rationis res invicem conferentis, ac merita cujuſque ponderantis) ideò appetitus ſenſitivus regitur judicio, indiſtinctuque à natura inditii, & ad unum determinatis, quæ arbitrio naturæ ſenſitivæ non ſubjacent: ſed ipſam naturam ejuſquè appetitum ſibi omninò ſubjiciunt. Undè talis naturæ appetitus non eſt perfectè liber ſuique juris, nec ſeipſum regit, ſed ab Authore naturæ mediante judicio indiſtinctuque naturaliter indito regitur. Ecce verba Div. Thomæ quæſt. 23. de veritat. artic. 1. id totum egregiè declarantis; *In ſubſtantia ſenſitiva licèt recipiuntur formæ rerum ſine materia, non tamen omnino immaterialiter, & abſque materiæ conditionibus (limitatione ſcilicet, & imperfectione) ex hoc quod recipiuntur in organo corporali. Et ideo inclinatio in eis non eſt omnino libera, quamvis in eis aliqua libertatis imitatio, & ſimilitudo ſit. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex ſeipſis, in quantum ex apprehenſione aliquid appetunt. Sed inclinari in id, quod appetunt, vel non inclinari, non ſubjacet diſpoſitioni propriæ*, quia, ut inquit, 1. part. quæſt. 83. art. 1. *judicant naturali judicio, & inſtinctu.*

In tertiò demum ſupremoque ordine ſunt illæ formæ, quæ actui puro viciniores à materiæ

fæci-

fæcibus ita recedunt, ut etiam sine ullo ejus consortio subsistere possint: unde, & *subsistentes* dicuntur, ejusmodi sunt anima rationalis, & Angeli. Harum formarum latissima capacitas est: adeò ut licèt ex conditione entis creati ad certum rei genus definiantur: sua tamen vastissima amplitudine omnium omninò entium formas intelligibiliter recipere possint, ob quam causam D. Thomas 1. part. quæst. 54. art. 2. eas infinitas esse dicit, non quidem secundum actualitatem entitativam, id enim solius Dei est, sed secundum capacitatem intellectivam. Tales formas sua quoque sequitur proportionata inclinatio, ideòque amplitudinis infinitæ, ac ad omne omninò bonum patens. Unde si ad aliquid naturalem ordinem habeant, ac à natura ipsa determinentur, hoc solum est ad summum universaleque bonum, quod naturalitèr, & necessariò amant, habitu quidem semper, actu verò quando sibi debitè proponitur. Et hunc summi boni naturalem amorem pro arbitrio mutare non possunt, nec in ipsum jus dominiumque obtinent, sed illum habent à natura inditum pro semine, ac in principio omnium affectuum: ac motuum suorum; oportet enim principia esse à natura, ut ait Div. Thomas 1. part. quæstion. 82. artic. 1. quia natura est primum in unoquoque, proindeque principium aliorum. Cæterum quantum ad omnia bona particularia, in quibus tota boni plenitudo non est, inclinatio illa ipsis præeminet, ac dominatur, ita ut possit, vel ea dirigere quatenus bona sunt, vel respuere qua parte sunt defectuosa. Undè si ad illa feratur, hoc non est ex naturali determinatione ac instinctu, sed ex propria electione, ac arbitrii nutu. Undè circa talia bona liberrima est, tum quia ipsis præeminet, ac domi-

dominatur, tanquam ſibi inferioribus: tum quia ad ea non alligatur, utpotè ſua capacitate minora; tum quia ad illa fertur non ex inſtinctu à natura ſibi determinato, ſed à ſe formato. Hæc inclinatio voluntas vocatur, quæ in tanta indifferentia, & ampliſſima capacitate appetendi, quidquid libuerit, ut dirigere, ac determinare ſe poſſet à naturæ Authore, non certum aliquod judicium, ac particularem inſtinctum ſortita eſt, ſed rationem intellectumque omni judicio inſtinctuque naturali univerſaliorem quo deliberat diſcutitque quid faciendum fugiendum ſibi ſit, ſicque non à natura, ſed à ſe ipſa proprioque judicio regitur Immò quia judicium illud eſt aliquod particulare bonum, de ipſo per reflexionem diſponere judicareque, poſſunt agentia tali intellectu voluntateque prædita; ipſum emendando, revocando, mutando prout ipſis videtur: ſicque perfectè ſui juris ſunt, de ſuis moribus diſponunt, plenumque ſui judicii, ac determinationis dominium obtinent præter quod ad perfectam libertatis arbitrii rationem nihil aliud requiritur.

Ex his omnibus quæ ad mentem D. Thomæ paulò fuſiùs pro rei momento ponderavimus jam manifeſtè apparet primam libertatis radicem eſſe elevationem alicujus naturæ ſupra materiam: cauſam verò propinquiorem eſſe amplitudinem tùm cognitionis, quæ ad omne ens ferri poteſt, tùm judicii, quod cuncta: etiam ſeipſum per reflexionem, ac tribunal ſuum examinat tùm appetitus, qui ad omne bonum patet, ideòque particularibus bonis eminet, & dominatur: formale verò libertatis arbitrii conſtitutivum conſiſtere in pleno dominio ſupra proprios motus, ſeu in jure regendi ſeipſum, ac de propriis

actibus disponendi, non ex naturali determinatione, sed ex propria electione. Propter quod Aristoteles 1. Metaphysic. cap. 2. peregregiè dixit *liberum esse, quod est causa sui, & ex seipso agit*. Quippè ut exponit D. Thomas variis in locis cum ad actionem tria concurrant, instrumentum exequens, forma principalitèr efficiens, & finis ad agendum movens, agentia libera hæc omnia ex seipsis habent, nec enim solùm motus suos exequuntur, ac formas illas causantes per propriam cognitionem accipiunt, sed etiam sibi finem agendi præstituunt, in quem sese ut libuerit dirigunt. Videatur Div. Thomas 1. part. q. 18. art. 3.

## §. III.

### *An indifferentia sit de ratione libertatis arbitrii.*

HActenus dictum est de causa tùm radicali, tùm proxima, tùm formali libertatis arbitrii, nunc videndum, an in sua ratione includat indifferentiam: quamquam autem ex jam dictis satis constet naturalem demonstrationem ad unum capitalitèr repugnare, libertati, proindè quoad illam requiri indifferentiam aliquam, ut tamen id ampliùs expendatur, libertatisque essentia luculentiùs, innotescat, difficultatem ex professo movemus in hoc paragrapho: pro cujus intelligentia nomen, variæ quæ divisiones *indifferentiæ* in ipso limine occurrunt explicandæ.

Igitur, indifferentia ex ipsa vi nominis significat capacitatem, & indeterminationem ad plura. Undè opponitur limitationi, & determinationi

tioni ad unum. Poteſt autem quadrupliciter dividi: primò in indifferentiam activam, & paſſivam. Indifferentia paſſiva eſt capacitas recipiendi plura: indifferentia verò activa eſt capacitas plura agendi. Sic cera dicitur paſſivè indifferens ad figuras omnes, quia eas indiſcriminatim recipere poteſt, ſol verò activè indifferens ad indurandum, & emolliendum, quia utrumque præſtare poteſt.

Secundò, indifferentia dividitur in objectivam & formalem, ſeu ſubjectivam. Indifferentia objectiva eſt capacitas terminandi oppoſitos actus puta volitionem, & nolitionem. Indifferentia ſubjectiva, ſeu formalis eſt capacitas eliciendi plures actus oppoſitos ut fugam, & deſiderium.

Tertiò, indifferentia dividitur in indifferentiam quoad ſpecificationem, & quoad exercitium, ſeu contrarietatis, & contradictionis. Indifferentia quoad ſpecificationem, ſeu contrarietatis eſt capacitas elioiendi actus contrariæ ſpeciei, puta odium, & amorem. Indifferentia quoad exercitium, ſeu contradictionis eſt facultas ponendi, & non ponendi eundem actum, ut amandi, & non amandi.

Quartò indifferentia dividitur in Phyſicam; & Moralem, indifferentia Phyſica eſt capacitas agendi, vel non agendi. Indifferentia Moralis eſt capacitas benè, & malè agendi. His præſuppoſitis.

Dico; Aliqua indifferentia eſt de ratione libertatis arbitrii. Concluſio eſt contra Janſenium qui tenet ad eſſentiam perfectæ libertatis ſolùm requiri lumen rationis voluntati prælucentis, & exemptionem à coactione: proindèque, voluntatem, modò hæc duo adſint, liber-

rimè ferri ad ea, ad quæ necessariò fertur; sicque amorem, quo & beati Deum, & Deus seipsum amat, esse liberrimùm, quamvis sit omnimodè necessarius. Hanc tamen docent non modò Thomistæ omnes, sed etiam communitèr Theologi, ac Philosophi, expresséque tradit D. Thomas infinitis in locis, quorum partem collegit sapientissimus Pater Gonet. 1. 2. tract. 2. disp. 2. art. 3. §. 1. quamvis Jansenius eum in suam sententiam trahere totis viribus conetur. Missis autem rationibus Theologicis.

Probatur conclusio principiis rationibusque D. Thomæ. Primò, si ad veram libertatem arbitrii non requireretur indifferentia, omnis volitio, quamtumvis necessaria, modò fit cum cognitione rationis, & sine vi, esset libera libertate arbitrii, sed secundùm Div. Thomam, & veritatem, aliqua volitio, quæ est cum cognitione, & sine vi, non est tamen libera libertate arbitrii. Ergò ad libertatem arbitrii non sufficit cognitio rationis, exemptio à vi cogente, sed adhuc requiritur indifferentia. Major adeò certa est, ut nec Jansenius eam neget, quid enim aliud deesse potest volitioni sine vi, ac cum plena objecti cognitione factæ, nisi indifferentia, seu exemptio à necessitate? Minor luce clarius demonstratur. Nulla volitio naturalis est libera libertate arbitrii: sed datur aliqua volitio procedens cum cognitionn, & sine vi, quæ est naturalis; ergò datur aliqua volitio procedens cum cognitione, & sine vi, quæ non est libera libertate arbitrii. Minor certissima, ut in doctrina Div. Thomæ quam ipse demonstrat. 1. part. quæstion. 82. artic. 1. & 1. 2. quæstion. 10. artic. 1, & quæstion. 22. de veritate artic. 5. ex eò quòd natura est primum in re, & radix omnium.

nium. Undè oportet omnes motus non naturales fundari, ac radicari in aliquo primo naturali motu: ex quo infert primam volitionem, ſcilicèt appetitum ultimi finis eſſe à natura: idque tam in voluntate divina, quam creata; Major autem ſuadetur: nam etſi neceſſitas naturalis non auferat libertatem ſpontaneitatis, & lubentiæ, quippè cum libentiſſimè inclinetur res ad ea quæ naturalitèr inclinatur: attamen capitalitèr opponitur libertati arbitrii. Quod ſic ſimplicitèr oſtendi poteſt.

Primò, quia ut ait D. Thomas 1. p. quæſt. 19. art. 10. *Liberum arbitrium habemus reſpectu eorum, quæ non neceſſario volumus, vel naturali inſtinctu*. Sed ea quæ naturalitèr volumus neceſſariò volumus, & ipſa inſtigante natura, ut de ſe patet: ergo, ut ipſe concludit, liberum arbitrium non habemus reſpectu eorum, quæ naturaliter volumus. Undè perpetuò contraponit libertatem arbitrii neceſſitati, & naturali determinationi ad unum; ut videre eſt tùm loco citato, tùm 1. p. qu. 84. art. 1. tùm quæſt. 24. de verit. art. 3. tùm ibidem art. 4. in argumento, *ſed contra*, &c.

Secundò ſuadetur eadem major. Liberum eſt libertate arbitrii, cujus domini ſumus, quod eſt in poteſtate noſtra, quod noſtro ſubjacet imperio, quòd ineſt nobis à nobis, undè liberum definitur, *quod eſt cauſa ſui*, Atqui volitio naturalis nullum horum habet; ergò non eſt libera libertate arbitrii. Major eſt per ſe nota deſumiturque ex Div. Thom. variis in locis ut 1. part. quæſt. 83. art. 1. 1. 2. qu. 17. art. 6. qu. 24. de verit. artic. 4. &c. Minor verò declaratur; cum enim natura ſit primum in re, naturalia præveniunt omne dominium. Unde expreſsè dicit Div.

cedunt à voluntate, non agit ut voluntas, sed ut natura: ergò ubi non est indifferentia, sed necessitas, ibi non est libertas, saltem arbitrii. Major supponit voluntatem posse agere, & ut naturam, & ut voluntatem: nam, ut millies repetit Div. Thomas 1. p. quæst. 41. art. 1. ad 3. & qu. 83. art. 1. & 2. & 1. 2. qu. 10. art. 1. ad 1. & quæst. 22. de verit. art. 5. &c. *In rebus ordinatis opportet primum includi in secundo, proindeque in secundo inveniri non solum id, quod ipsi competit secundum rationem propriam, sed etiam quod competit secundum rationem primi: sicut homini non solum convenit ratione uti* (verba sunt Div. Thomæ, quæstione ultima citat.) *quod ei competit secundum propriam differentiam, quæ est rationale sed etiam uti sensu quod est animal..... Natura autem, & voluntas hoc modo ordinatæ sunt; ut ipsa voluntas quædam natura sit, quia omne quod in rebus invenitur, quædam natura est. Et ideo in voluntate oportet inveniri, non solum, id quod est voluntatis, sed etiam quod est naturæ.* Hoc posito major argumenti clara est; ut enim dicit D. Thom. q. 22. de verit. art. 5. ad 7. *hoc proprium est voluntatis in quantum est voluntas, ut sit domina suorum actuum.* Sed libertas arbitrii sita est in tali dominio, ergò voluntas solùm libera est in his, quæ agit voluntas, & non ut natura. Major verò, in qua est difficultas suadetur. Nam ut declarat D. Thomas 1. p. qu. 41. art. 2. *voluntas est principium eorum, quæ possunt sic nil aliter esse: eorum autem quæ non possunt nisi sic esse principium natura est.* Sed ea quæ necessariò, & sine indifferentia fiunt, non possunt sic, & alitèr esse, ut patet ex terminis: ergò voluntas non est principium eorum ut voluntas, sed ut natura.

Con-

Confirmatur acutissimo simul, & Profundissimo discrimine, quod ex Div. Thoma variis in locis desumptum duobus verbis Cajetanus eleganter expressit 1. 2. quæst. 10. artic. 1. In eo differt voluntas à natura, quod *natura causat quia est* id est ex essentiæ suæ determinatione, ac proindè semper idem: *voluntas vero causat quia vult*, id est ut ait Div. Thomas quæst. 22. de verit art. 5. non ex naturæ: sed ex propria determinatione. Atqui actum ad quem voluntas non est indifferens, sed ex sua ratione necessitata, non causat, quia vult, idest ex propria electione, ac determinatione, sed quia est idest ex essentiæ suæ determinatione: ergo illum non elicit liberè, & ut voluntas, sed naturaliter, & ut natura, Declaratur minor. Determinari enim non est, nisi ejus quod erat indifferentes, & indeterminatum; ergò ut voluntas causet aliquem actum, non quia est, sed quia vult, idest ex propria electione, ac determinatione, necesse est ut ad talem actum ex sua naturali conditione sit indifferens, & nullo modo necessitata, & determinata. Unde perpetuò docet D. Thomas voluntatem in his, quæ necessariò vult, non agere ut voluntatem, sed ut naturam, vide quæst. 22. de veritate art. 5.

Probatur Tertiò conclusio alia Div. Thomæ ratione; Non est perfecta libertas arbitrii, sine perfecto dominio, sed perfectum dominium non stat sine indifferentia: ergò libertas arbitrii non est sine indifferentia, Major patet.

Probatur minor; Cum authoritate D. Th. 3. Ethicorum cap. 11. dicentis; *Si operari est in nostra potestate, oportet quod non operari sit etiam in nostra potestate: alias operari non esset ex nobis, sed ex necessitate*. Unde 1. part. quæst. 82.

Thomas 1. p. q. 82. art. 2. ad 3. *quod appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus:* eò quòd, ut ipse in corpore articuli dicit, nobis naturalitèr insint. Similiter quod naturaliter inest, non est in potestate nostra, nec nostro subjacet imperio, ac dispositioni, sed naturæ, quæ jus in sua nobis non sinit, sed præripit, ut sibi vendicet; undè vulgò dicitur.

*Quod naturà dedit, tollere nemo potest.*

Nec etiam inest nobis à nobis, idest, ut à nobis causatum, sed solùm ut ab ipsa natura datum; ergò volitio naturalis his omnibus caret, quæ ad libertatem arbitrii requiruntur.

Tertiò probatur eadem major: Principium totius libertatis arbitrii non potest esse liberum libertatis arbitrii: sed volitio, quæ naturalitèr inest, est principium libertatis arbitrii; ergò non est formaliter libera libertate arbitrii. Major videtur per se nota; quia principium libertatis prævenit libertatem, ideòque sub ea cadere non potest: Minor vero perpetuo inculcatur à Div. Thom. ut 1. p. quæst. 80. 2. & art. 1. & 1. 2. quæst. 17. artic. 9. ad 2. & quæst. 22. de verit. artic. 5. quam etiam ibidem egregiè probat ex eo, quod natura sit primum in se proindeque naturalia debet esse principia omnium aliorum.

Dices; Div. Thom. 1. p. quæst. 82. art. 1. & qu. 23. de verit. artic. 4. dicit quod necessitas naturalis ordinis non repugnat libertati: ergo etiam volitio necessaria, & naturalis potest nihilominùs esse liberrima.

Respondeo distinguendo antecedens. Necessitas naturalis ordinis non repugnat libertati spontaneitatis, lubentiæ seu, ut D. Thomas loquitur, *naturalis inclinationis*, concedo: non repu-

repugnat libertati propriè dictæ, seu arbitrii, subdistinguo: repugnantia contrarietatis, & incompossibilitatis in eodem subjecto, concedo: repugnantia diversitatis specificæ, & incompossibilitatis in eodem actu individuali, nego. Explicatur solutio. Liberum aliquando paulo latiùs sumitur, pro eo scilicèt, quod est ex propria rei inclinatione, & hoc modo sumpta libertas non opponitur naturali necessitati, sed solùm violentæ coactioni, ut patet ex Div. Thoma quæst. 2v. de verit. art. 5. Sed prætereà sumitur liberum paulò strictius, & magis propriè, pro eò, quòd est in potestate nostra, cujus domini sumus, seu, ut loquitur Div. Thomas ibidem, quod appetimus *secundum nostram determinationem:* hoc modo sumptum liberum constituit libertatem arbitrii, quæ licèt fundetur in aliqua volitione necessaria, ac naturali, ut ex D. Thoma jam dictum est, proindèque non opponatur necessitati naturali, oppositione contrarietatis, & incompossibilitatis in eodem subjecto, sed potiùs eam exigat, & supponat tanquàm suam radicem; attamen stare non potest cum illa in eodem actu, ita ut eadem volitio sit & naturalitèr necessaria, & tamen formalitèr libera libertate arbitrii, ut jam ostensum est. Hanc solutionem aliis terminis tradit Cajetanus dicendo naturalem necessitatem non opponi libertati arbitrii *causaliter*, cùm sit ejus radix benè tamen *formaliter*, cum de ratione libertate arbitrii sit indifferentia.

Probatur præterea secundò conclusio alia efficacissima ratione ex D. Thoma desumpta, Voluntas libera est libertate arbitrii in his quæ agit, ut voluntas, & non ut natura, sed in his, quæ necessariò, & sine indifferentia pro-

Thomas 1. p. q. 82. art. 2. ad 3. *quod appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus:* eò quòd, ut ipse in corpore articuli dicit, nobis naturalitèr insint. Similiter quod naturaliter inest, non est in potestate nostra, nec nostro subjacet imperio, ac dispositioni, sed naturæ, quæ jus in sua nobis non sinit, sed præripit, ut sibi vendicet; undè vulgò dicitur.

*Quod naturà dedit, tollere nemo potest.*

Nec etiam inest nobis à nobis, idest, ut à nobis causatum, sed solùm ut ab ipsa natura datum; ergò volitio naturalis his omnibus caret, quæ ad libertatem arbitrii requiruntur.

Tertiò probatur eadem major: Principium totius libertatis arbitrii non potest esse liberum libertatis arbitrii: sed volitio, quæ naturalitèr inest, est principium libertatis arbitrii; ergò non est formaliter libera libertate arbitrii. Major videtur per se nota; quia principium libertatis prævenit libertatem, ideòque sub ea cadere non potest: Minor vero perpetuo inculcatur à Div. Thom. ut 1. p. quæst. 80. 2. & art. 1. & 1. 2. quæst. 17. artic. 9. ad 2. & quæst. 22. de verit. artic. 5. quam etiam ibidem egregiè probat ex eo, quod natura sit primum in se proindeque naturalia debet esse principia omnium aliorum.

Dices; Div. Thom. 1. p. quæst. 82. art. 1. & qu. 23. de verit. artic. 4. dicit quod necessitas naturalis ordinis non repugnat libertati: ergo etiam volitio necessaria, & naturalis potest nihilominùs esse liberrima.

Respondeo distinguendo antecedens. Necessitas naturalis ordinis non repugnat libertati spontaneitatis, lubentiæ seu, ut D. Thomas loquitur, *naturalis inclinationis*, concedo: non repu-

repugnat libertati propriè dictæ, seu arbitrii, subdistinguo: repugnantia contrarietatis, & incompossibilitatis in eodem subjecto, concedo: repugnantia diversitatis specificæ, & incompossibilitatis in eodem actu individuali, nego. Explicatur solutio. Liberum aliquando paulo latiùs sumitur, pro eo scilicèt, quod est ex propria rei inclinatione, & hoc modo sumpta libertas non opponitur naturali necessitati, sed solùm violentæ coactioni, ut patet ex Div. Thoma quæst. 2v. de verit. art. 5. Sed prætereà sumitur liberum paulò strictius, & magis propriè, pro eò, quòd est in potestate nostra, cujus domini sumus, seu, ut loquitur Div. Thomas ibidem, quod appetimus *secundum nostram determinationem*: hoc modo sumptum liberum constituit libertatem arbitrii, quæ licèt fundetur in aliqua volitione necessaria, ac naturali, ut ex D. Thoma jam dictum est, proindèque non opponatur necessitati naturali, oppositione contrarietatis, & incompossibilitatis in eodem subjecto, sed potiùs eam exigat, & supponat tanquàm suam radicem; attamen stare non potest cum illa in eodem actu, ita ut eadem volitio sit & naturalitèr necessaria, & tamen formalitèr libera libertate arbitrii, ut jam ostensum est. Hanc solutionem aliis terminis tradit Cajetanus dicendo naturalem necessitatem non opponi libertati arbitrii *causaliter*, cùm sit ejus radix benè tamen *formaliter*, cum de ratione libertate arbitrii sit indifferentia.

Probatur præterea secundò conclusio alia efficacissima ratione ex D. Thoma desumpta, Voluntas libera est libertate arbitrii in his quæ agit, ut voluntas, & non ut natura, sed in his, quæ necessariò, & sine indifferentia pro-

Thomas 1. p. q. 82. art. 2. ad 3. *quod appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus:* eò quòd, ut ipse in corpore articuli dicit, nobis naturalitèr insint. Similiter quod naturaliter inest, non est in potestate nostra, nec nostro subjacet imperio, ac dispositioni, sed naturæ, quæ jus in sua nobis non sinit, sed præripit, ut sibi vendicet; undè vulgò dicitur.

*Quod naturà dedit, tollere nemo potest.*

Nec etiam inest nobis à nobis, idest, ut à nobis causatum, sed solùm ut ab ipsa natura datum; ergò volitio naturalis his omnibus caret, quæ ad libertatem arbitrii requiruntur.

Tertiò probatur eadem major: Principium totius libertatis arbitrii non potest esse liberum libertatis arbitrii: sed volitio, quæ naturalitèr inest, est principium libertatis arbitrii; ergò non est formaliter libera libertate arbitrii. Major videtur per se nota; quia principium libertatis prævenit libertatem, ideòque sub ea cadere non potest: Minor verò perpetuò inculcatur à Div. Thom. ut 1. p. quæst. 80. 2. & art. 1. & 1. 2. quæst. 17. artic. 9. ad 2. & quæst. 22. de verit. artic. 5. quam etiam ibidem egregiè probat ex eo, quod natura sit primum in re proindeque naturalia debet esse principia omnium aliorum.

Dices; Div. Thom. 1. p. quæst. 82. art. 1. & qu. 23. de verit. artic. 4. dicit quod necessitas naturalis ordinis non repugnat libertati: ergo etiam volitio necessaria, & naturalis potest nihilominùs esse liberrima.

Respondeo distinguendo antecedens. Necessitas naturalis ordinis non repugnat libertati spontaneitatis, lubentiæ seu, ut D. Thomas loquitur, *naturalis inclinationis*, concedo: non repu-

repugnat libertati propriè dictæ, seu arbitrii, subdistinguo: repugnantia contrarietatis, & incompossibilitatis in eodem subjecto, concedo: repugnantia diversitatis specificæ, & incompossibilitatis in eodem actu individuali, nego. Explicatur solutio. Liberum aliquando paulo latiùs sumitur, pro eo scilicèt, quod est ex propria rei inclinatione, & hoc modo sumpta libertas non opponitur naturali necessitati, sed solùm violentæ coactioni, ut patet ex Div. Thoma quæst. 2v. de verit. art. 5. Sed prætereà sumitur liberum pauló strictius, & magis propriè, pro eò, quòd est in potestate nostra, cujus domini sumus, seu, ut loquitur Div. Thomas ibidem, quod appetimus *secundum nostram determinationem*: hoc modo sumptum liberum constituit libertatem arbitrii, quæ licèt fundetur in aliqua volitione necessaria, ac naturali, ut ex D. Thoma jam dictum est, proindèque non opponatur necessitati naturali, oppositione contrarietatis, & incompossibilitatis in eodem subjecto, sed potiùs eam exigat, & supponat tanquàm suam radicem; attamen stare non potest cum illa in eodem actu, ita ut eadem volitio sit & naturalitèr necessaria, & tamen formalitèr libera libertate arbitrii, ut jam ostensum est. Hanc solutionem aliis terminis tradit Cajetanus dicendo naturalem necessitatem non opponi libertati arbitrii *causaliter*, cùm sit ejus radix benè tamen *formaliter*, cum de ratione libertate arbitrii sit indifferentia.

Probatur præterea secundò conclusio alia efficacissima ratione ex D. Thoma desumpta, Voluntas libera est libertate arbitrii in his quæ agit, ut voluntas, & non ut natura, sed in his, quæ necessariò, & sine indifferentia pro-

Thomas 1. p. q. 82. art. 2. ad 3. *quod appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus:* eò quòd, ut ipse in corpore articuli dicit, nobis naturalitèr insint. Similiter quod naturaliter inest, non est in potestate nostra, nec nostro subjacet imperio, ac dispositioni, sed naturæ, quæ jus in sua nobis non sinit, sed præripit, ut sibi vendicet; undè vulgò dicitur.

*Quod naturà dedit, tollere nemo potest.*

Nec etiam inest nobis à nobis, idest, ut à nobis causatum, sed solùm ut ab ipsa natura datum; ergò volitio naturalis his omnibus caret, quæ ad libertatem arbitrii requiruntur.

Tertiò probatur eadem major: Principium totius libertatis arbitrii non potest esse liberum libertatis arbitrii: sed volitio, quæ naturalitèr inest, est principium libertatis arbitrii; ergò non est formaliter libera libertate arbitrii. Major videtur per se nota; quia principium libertatis prævenit libertatem, ideòque sub ea cadere non potest: Minor vero perpetuo inculcatur à Div. Thom. ut 1. p. quæst. 80. 2. & art. 1. & 1. 2. quæst. 17. artic. 9. ad 2. & quæst. 22. de verit. artic. 5. quam etiam ibidem egregiè probat ex eo, quod natura sit primum in se proindeque naturalia debet esse principia omnium aliorum.

Dices; Div. Thom. 1. p. quæst. 82. art. 1. & qu. 23. de verit. artic. 4. dicit quod necessitas naturalis ordinis non repugnat libertati: ergo etiam volitio necessaria, & naturalis potest nihilominùs esse liberrima.

Respondeo distinguendo antecedens. Necessitas naturalis ordinis non repugnat libertati spontaneitatis, lubentiæ seu, ut D. Thomas loquitur, *naturalis inclinationis*, concedo: non repu-

repugnat libertati propriè dictæ, ſeu arbitrii, ſubdiſtinguo: repugnantia contrarietatis, & incompoſſibilitatis in eodem ſubjecto, concedo: repugnantia diverſitatis ſpecificæ, & incompoſſibilitatis in eodem actu individuali, nego. Explicatur ſolutio. Liberum aliquando paulo latiùs ſumitur, pro eo ſcilicèt, quod eſt ex propria rei inclinatione, & hoc modo ſumpta libertas non opponitur naturali neceſſitati, ſed ſolùm violentæ coactioni, ut patet ex Div. Thoma quæſt. 2v. de verit. art. 5. Sed prætereà ſumitur liberum paulò ſtrictius, & magis propriè, pro eò, quòd eſt in poteſtate noſtra, cujus domini ſumus, ſeu, ut loquitur Div. Thomas ibidem, quod appetimus *ſecundum noſtram determinationem:* hoc modo ſumptum liberum conſtituit libertatem arbitrii, quæ licèt fundetur in aliqua volitione neceſſaria, ac naturali, ut ex D. Thoma jam dictum eſt, proindèque non opponatur neceſſitati naturali, oppoſitione contrarietatis, & incompoſſibilitatis in eodem ſubjecto, ſed potiùs eam exigat, & ſupponat tanquàm ſuam radicem; attamen ſtare non poteſt cum illa in eodem actu, ita ut eadem volitio ſit & naturalitèr neceſſaria, & tamen formalitèr libera libertate arbitrii, ut jam oſtenſum eſt. Hanc ſolutionem aliis terminis tradit Cajetanus dicendo naturalem neceſſitatem non opponi libertati arbitrii *cauſaliter*, cùm ſit ejus radix benè tamen *formaliter*, cum de ratione libertate arbitrii ſit indifferentia.

Probatur præterea ſecundò concluſio alia efficaciſſima ratione ex D. Thoma deſumpta, Voluntas libera eſt libertate arbitrii in his quæ agit, ut voluntas, & non ut natura, ſed in his, quæ neceſſariò, & ſine indifferentia pro-

cedunt à voluntate, non agit ut voluntas, sed ut natura: ergò ubi non est indifferentia, sed necessitas, ibi non est libertas, saltem arbitrii. Major supponit voluntatem posse agere, & ut naturam, & ut volunratem: nam, ut millies repetit Div. Thomas 1. p. quæst. 41. art. 1. ad 3. & qu. 83. art. 1. & 2. & 1. 2. qu. 10. art. 1. ad 1. & quæst. 22. de verit. art. 5. &c. *In rebus ordinatis opportet primum includi in secundo, proindeque in secundo inveniri non solum id, quod ipsi competit secundum rationem propriam, sed etiam quod competit secundum rationem primi: sicut homini non solum convenit ratione uti* (verba sunt Div. Thomæ, quæstione ultima citat.) *quod ei competit secundum propriam differentiam, quæ est rationale sed etiam uti sensu quod est animal..... Natura autem, & voluntas hoc modo ordinata sunt; ut ipsa voluntas quædam natura sit, quia omne quod in rebus invenitur, quædam natura est. Et ideo in voluntate oportet inveniri, non solum, id quod est voluntatis, sed etiam quod est naturæ.* Hoc posito major argumenti clara est; ut enim dicit D. Thom. q. 22. de verit. art. 5. ad 7. *hoc proprium est voluntatis in quantum est voluntas, ut sit domina suorum actuum*. Sed libertas arbitrii sita est in tali dominio, ergò voluntas solùm libera est in his, quæ agit voluntas, & non ut natura. Major verò, in qua est difficultas suadetur. Nam ut declarat D. Thomas 1. p. qu. 41. art. 2. *voluntas est principium eorum, quæ possunt sic nil aliter esse: eorum autem quæ non possunt nisi sic esse principium natura est*. Sed ea quæ necessariò, & sine indifferentia fiunt, non possunt sic, & alitèr esse, ut patet ex terminis: ergò voluntas non est principium eorum ut voluntas, sed ut natura.

Con-

Confirmatur acutissimo simul, & Profundissimo discrimine, quod ex Div. Thoma variis in locis desumptum duobus verbis Cajetanus eleganter expressit 1.2. quæst. 10. artic. 1. In eo differt voluntas à natura, quod *natura causat quia est* id est ex essentiæ suæ determinatione, ac proindè semper idem: *voluntas vero causat quia vult*, id est ut ait Div. Thomas quæst. 22. de verit art. 5. non ex naturæ: sed ex propria determinatione. Atqui actum ad quem voluntas non est indifferens, sed ex sua ratione necessitata, non causat, quia vult, idest ex propria electione, ac determinatione, sed quia est idest ex essentiæ suæ determinatione: ergo illum non elicit liberè, & ut voluntas, sed naturaliter, & ut natura, Declaratur minor. Determinari enim non est, nisi ejus quod erat indifferentes, & indeterminatum; ergò ut voluntas causet aliquem actum, non quia est, sed quia vult, idest ex propria electione, ac determinatione, necesse est ut ad talem actum ex sua naturali conditione sit indifferens, & nullo modo necessitata, & determinata. Unde perpetuò docet D. Thomas voluntatem in his, quæ necessariò vult, non agere ut voluntatem, sed ut naturam, vide quæst. 22. de veritate art. 5.

Probatur Tertiò conclusio alia Div. Thomæ ratione; Non est perfecta libertas arbitrii, sine perfecto dominio, sed perfectum dominium non stat sine indifferentia: ergò libertas arbitrii non est sine indifferentia, Major patet.

Probatur minor; Cum authoritate D. Th. 3. Ethicorum cap. 11. dicentis; *Si operari est in nostra potestate, oportet quod non operari sit etiam in nostra potestate: alias operari non esset ex nobis, sed ex necessitate*. Unde 1. part. quæst. 82.

art. 1. *Sumus*, inquit, *domini nostrorum actuum secundum hoc, quod possumus hoc vel illud eligere.* Tùm ratione; nam in his ad quæ voluntas non est indifferens, sed ex natura sua determinata, & necessitata, non dominatur, sed servit, ac subjicitur naturali necessitati; quæ arbitrio nostro non subjacet, sed potius arbitrium sibi subjicit. Mitto cæteras rationes, quas Theologi fusiùs expendere consueverunt.

Ex his colligitur ad libertatem arbitrii duo necessariò requiri, scilicèt lumen, ac directionem rationis, & indifferentiam à naturali necessitate ad unum determinante: Hæc enim duo necessaria sunt ad perfectum actus dominium: lumen quidem directioque rationis, nec cæco brutalique abripiamur impetu, sed disponamus de actu, tanquàm nos regentes, nostrique compotes. Indifferentia verò à naturali necessitate, ut agamus non ex natura, sed ex nostra dispositione, ac determinatione, ita ut tota ratio, cur actus sic fiat potiùs quàm alitèr, sit quia volumus, idest propria electio, & non quia sumus, idest naturalis conditio. Horum quodcumque desit, tollitur libertas. Undè defectu prioris, motus primò primi non sunt liberi, quia deliberationem plenamque dirigentis rationis advertentiam præcurrunt; Defectu verò secundi, amor beatitudinis non est liber, quia voluntas ex natura sua determinatur, ac necessitatur ad amandam beatitudinem; habitu quidem semper; actu verò, *quando est in aliqua dispositione*, ut dicit D. Thom. 1. 2. quæst. 10. art. 1. ad 2. idest quando res in qua est talis beatitudo evidenter ei proponitur.

Objicit primò Jansenius lib. 6. de gratia Christi, integram iliadem authoritatum D. Augustini,

stini, ex quibus hocce argumentum pro Epiphonemate eruit: Omnis volitio essentialitèr libera etiam libertate perfecta; sed non omnis volitio est indifferens, ut patet de amore beatitudinis, & Dei clarè visi: ergò ad libertatem necessariò non exigitur indifferentia. Probatur major. Liberum est libertate perfecta, quod est in nostra potestate; Sed omnis volitio est essentialiter in nostra potestate; ergò omnis volitio est essentialiter libera. Major patet ex terminis. Minor probatur. Illud est in nostra potestate, quod fit cùm volumus, & non fit cùm volumus. Sed omnis volitio talis est, ut patet ex terminis, si enim nolimùs non erit volitio, sed nulitio: ergò omnis volitio est in nostra potestate. Major, in qua est difficultas, est expresè Div. August. qui lib. de spir. & litteras. *Hoc igitur*, inquit, *quisque in sua potestate habere dicitur, quod si vult facit, si non vult, non facit*. Undè libr. 3. de lib. Arbit. c. 3. *Voluntas ergo nostra* inquit, *nec esset voluntas nisi esset in nostra potestate*, *Quia*, inquit lib. 1. de Civit. Dei, cap. 10. *si volumus est, si nolumus non est*; Idque ut mittam sexcenta ejusmodi loca.

Hoc argumentum est Jansenii Achilles, quod etsi prima fronte robustum videatur, attamen re ipsa infirmissimum est. Undè respondeo, negando majorem. Ad probationem nego minorem. Ad probationem dum dicitur ex Augustino, illud est in nostra potestate, quòd fit cùm volumus, non fit cum nolumus, respondeò facilè ex jam dictis Augustini verba intelligenda esse formalitèr, ita ut scilicèt tota ratio, cur ita potiùs, fiat quàm non fiat, aut non alitèr fiat, sit precisè quia volumus; & non aliqua naturalis necessitas determinationem nostri consilii præveniens.

Seu, ut jam explicatis Cajetani verbis utar, quod fit quia volumus, & non quia sumus.

Illustratur magis hæc solutio, quæ probè intellecta argumentum ad radices extirpat. Quòd aliquis actus procedat à voluntate, & fiat potiùs, quàm non fiat, aut hoc potiùs modo fiat, quàm opposito, duplex esse potest causa, & ratio: Primò ipsa naturalis conditio voluntatis, à qua procedit, tanquàm proprietas à natura. Ejusmodi est amor summi boni, seu fælicitatis: cùm enim ex naturali conditione voluntas sit appetitus boni, non diminuti, sed summi, naturalitèr in ipsum tendit, sicut, & omnis potentia in suum objectum: quia inquit Div. Thomas 1. part. quæst. 19. art. 3. *de sui ratione est ut in illud tendat*, habitu quidem semper, actu verò quando est in tali dispositione, idest quando sibi debitè proponitur: sicut, & de ratione ignis est ut habitu semper inclinetur ad sursum, actu verò sursum moveatur, quando est extra, & non impeditur, ut peregregiè tradit Div. Thomas 1. 2. quæst. 10. art. 1. ad 2. Undè quærenti cur voluntas amet summum bonum, non exactè respondetur quia vult, seu ex propria arbitrii determinatione: sed quia est, seu quia hoc est de sui ratione, & de hoc ex natura sua determinatur, ac necessitatur. At verò quod aliquis actus à voluntate procedat, & fiat potiùs quam non fiat, altera ratio, & causa est potest, scilicèt non naturalis conditio, ac determinatio, sed proprii consilii electio, ita ut cum voluntas ex sua natura esset indifferens ad agendum, vel non agendum, per deliberationem judicii, ac propriam determinationem seipsam inclinaverit ad agendum potiùs quàm non agendum; ideòque propria causa; & ratio cur egerit potiùs, quàm non

non egerit, sit præcisè; quia ita plàcet, & videtur, & non quia ita natura præscripsit. Deum voluntas agit primo modo, non agit ut voluntas, sed ut natura; unde in his actionibus non est libera, saltem libertate dominii, & arbitrii, sed solùm libertate naturalis inclinationis. At verò in actionibus secundi generis est perfectè libera libertate arbitrii, & dominii, agitque non ut natura ad unum ex essentiæ suæ conditione determinata, sed ut voluntas sese determinans. Intelligendus est ergò Augustinus de secundis actionibus, quæ fiunt, quia volumus, ex propria determinatione, & non quia sumus, ex naturali conditione, ac necessitate, cum ut ipse expresè ait lib. 3. de liber. arbitr. cap. 1. *Cesset libertas*; saltèm perfectè, & dominii, *ubi necessitas, & natura dominantur*.

In forma igitur distinguenda est ultimi argumenti major, illud est in nostra potestate, quòd fit cùm volumus, ita ut tota, & adæquata causa, & ratio cur fiat potius, quàm non fiat, sit quia volumus, & ita determinamus, concedo; Si tota ratio, & causa cur fiat potiùs, quàm non fiat, non sit quia volumus, sed quia sumus, & ad sic vellet dum ex naturali determinatione, ac essentiæ conditione necessitamur, nego.

Instabis; Amor beatitndinis est ex naturali conditione voluntatis, sed amor beatitudinis est perfectè liber, ut sæpè August. & D. Th. innuunt, ergò etiam volitio procedens ex naturali conditione est libera.

Respondeo primò distinguendo minorem; Amor beatitudinis est liber, libertate naturalis inclinationis, & spontaneitatis, concedo: libertate dominii, & arbitrii, nego Solutio pàtet ex dictis, & est expressa Div. Thomæ 1. par.

quæst.

quæst. 82. art. 1. ad 3. ubi ait: *Appetitus ultimi finis*, (idest beatitudinis), *non est de iis quorum domini sumus*.

Respondeo secundò distinguendo eandem minorem; Amor beatitudinis est liber, quoad specificationem, nego, quoad exercitium, subdistinguo; quando summum bonum voluntati debitè applicatur, nego, quando summum bonum voluntati non applicatur debitè, concedo. Ut enim mox dicebamus, ex naturali conditione, voluntas determinatur ad amandum summum bonum, seu beatitudinem, & ideò non est libera quantùm ad speciem actus quem debet habere circa illud, hic enim necessariò debet esse amor. Sed quantùm ad actuale exercitium illius actus, voluntas non est naturalitèr necessitata pro omni statu, sed solùm quando rem in qua est summum bonum evidenter proponit intellectus, tunc enim naturali impetu in illud rapitur.

Urgebis, Amor summi booni clarè visi, scilicet Dei, qualis est in beatis, est necessarium, quoad exercitium: Sed talis amor est liberrimus: ergò cum omnimoda necessitate stat libertas. Minorem probare nititur Jansenius variis Div. Augustini testimoniis, sed nullum satis expressum, & apertum refert: Praeipuum desumit ex lib. 22. de Civitat. cap. ultimo, ubi sic habetur: *Erit una, & inseparabilis in beatis voluntas libera fervens indeficienter æternorum jucunditate gaudiorum*. Adde præterea Div. Thom. sæpè dicentem, Beatos liberè Deum amare; immò qu. 10. de pot. art. 4. ad 1. Deum liberè seipsum amare.

Respondeo primò solutione jam data, hæc intelligenda esse de libertate spontaneitatis, & natu-

naturalis inclinationi, non verò dominii, & arbitrii.

Respondeo secundò, quod si aliquando uterque sanctus Doctor videatur docere beatos libere amare Deum etiam libertate arbitrii, hoc intelligendum est de Deo, ut est ratio diligendi bona creata Nam beati amant Deum propter se, & alia propter Deum, quantum ad primum non sunt liberi libertate arbitrii, sed fæliciter necessitati. Quantum ad secundum, liberrimi sunt etiam libertate arbitrii. Sed de his ad Theolog. ad quos etiam objectiones remittimus, quæ ex libertate divina, & libertate Christi solent desumi.

Objicies secundò. D. Thom. in 2. dist. 25. q. 1. art. 4. ait, *Liberum arbitrium dicitur ex eo, quod cogi non potest*. Ergò ad libertatem arbitrii sufficit exemptio coactione, nec proindè requiritur indifferentia.

Resp distinguendo antec. Liberum arbitrium dicitur ex eò quòd cogi non potest, adæquatè, & totalitèr, quasi sola exemptio à coactione sit totale constitutivum liberi arbitrii, nego: alias enim appetitus brutorum esset liber, libertate arbitrii, cùm & ipse cogi non possit. Dicitur inadæquatè, & partialitèr, ita ut inter alia, ad libertatem arbitrii requiratur exemptio à coactione concedo, & nego consequentiam. Liberum arbitrium duo præcipuè dicit exemptionem à coactione, & à naturali determinatione ad unum. Verùm cùm illi, contra quos agit Div. Thomas, non negarent, immò supponerent liberum arbitrium esse indifferens ad utrumlibet, sed solùm contenderent ad unum cogi posse ab extrinseco, ut per effrænem concupiscentiam, per Angelorum inspirationem, per cœle-

ſtem influxum, ut illos refutet, ſolùm expreſſius ſtatuit coactionem capitalitèr repugnare libertati arbitrii, proindèque ab his exterioribus motivis ipſum cogi non poſſe, ſed ſolùm moraliter inclinari.

## §. IV.

### *Quæ indifferentia ſit de ratione libertatis arbitrii.*

COnſtat igitur ad libertatem arbitrii aliquam indifferentiam omnino requiri. Verùm quia ſuperiùs plures indifferentiæ modos attingimus, supereſt determinandum quinam ex illis, & requiratur, & ſufficiat ad perfectam libertatem. Pro reſolutione.

Dico primò: Indifferentia objectiva requiritur ad libertatem arbitrii; undè impoſſibile eſt, ut voluntas liberè, libertate arbitrii, feratur in objectum, quod ſibi neceſſariò proponitur, ut omnimode bonum, & amabile; ſed ſolùm liberè fertur in illa bona, quæ ſibi proponuntur: ut quadantenùs bona, & quadantenùs à bonitate deficientia, vel ſecundùm veritatem, vel ſaltem ſecundùm apparentiam.

Concluſio eſt contra Janſenium, quam tamen luculentèr tradit, & explicat D. Thomas 1. 2. quæſt. 20. art. 2. his verbis, *In motu cujuslibet potentiæ à ſuo objecto, conſideranda eſt ratio, per quam objectum movet potentiam viſibile enim movet viſum ſua ratione coloris actu viſibilis. Unde ſi color proponatur viſui, ex neceſſitate movet ipſum, niſi aliquis viſum avertat, quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur ali-*

*aliquid visui, quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundùm aliquid esse tale, secundùm autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret. Posset enim intendere in ipsum ex ea parte, qua non est coloratum in actu, & sic ipsum non videret Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, & secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit, Non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquid objectum, quod non secundùm quamlibet considerationem sit bonum non ex necessitate voluntas fertur in illud.* Hæc ille, & peregregiè: Cum igitur ex dictis constet voluntatem non habere libertatem arbitrii circa ea; ad quæ necessitatur, manifestè relinquitur eam non esse liberam libertate arbitrii circa id, quod ut omnimodè bonum sibi proponitur, sed solùm circa id, quod ipsi proponitur, ut in differentèr bonum.

Dices; D. Thomas, tùm ibidem, tùm aliis in locis, dicit voluntatem à nullo prorsus objecto necessitari quoad exercitium; Sed ad libertatem satis est voluntatem non necessitari quoad exercitium: ergò voluntas libera est circa omne objectum, etiam omnimodè, & non indifferentèr bonum, sicque non requiritur indifferentia objectiva.

Respondeo primò cum Cajetano, Div. Thomam velle solùm necessitatem quoad exercitium: etsi sit semper in voluntate circa summum bonum debitè presentatum, non provenire tamen ex efficientia talis objecti, sed ex ipsa voluntatis natura; Quippè cum sola specificatio actus causetur ab objecto, exercitium vero vel

ab

ab ipsa voluntate, vel ab Auctore voluntatis proveniat.

Respondeo secundò, & faciliùs, Div. Thomam loqui de voluntate, pro eo statu in quo potest applicare, vel non applicare intellectum ad cogitandum de summo bono; tunc enim indirectè potest seipsam retrahere ab ejus actuali amore, avertendo scilicèt intellectum ne de illo cogitet, quia nihil volitum quin præcognitum. Cæterum supposito quod intellectus cogitet de summo bono ipsuque voluntati præsentem, vel sit in tali statu ut non possit à voluntate impediri ab ejus apprehensione, sicut contingit in beatis, qui non possunt mentem à summi boni visione avertere, voluntas in illud necessariò tendit, etiam quo ad exercitium.

Probatur primo conclusio ratione desumpta ex Div. Thoma 1. part. quæstion. 82. artic. 2. ad 2. Voluntas non est libera libertate arbitrii respectu objecti, cui non dominatur, & præminet, sed potiùs de necessitate subjicitur; Atqui voluntas non præeminet, & dominatur objecto sibi sine indifferentia, & cum omnimoda bonitate, ac amabilitate proposito, sed potiùs ei de necessitate subjicitur; ergò ad libertatem arbitrii requiritur ut objectum proponatur cum indifferentia, & non cum omnimoda bonitate, ac amabilitate. Major nota est ex terminis, quippe cum libertas arbitrii sit idem, ac libertas dominii, proindèque præeminentiæ, non enim dominamur nisi his quibus præeminemus, quæque nobis subjacent. Minor verò suadetur: Nàm omnis potentia de necessitate subjicitur suo adæquato objecto, & omne mobile suo sufficienti motivo: sed omnimoda bonitas est objectum adæquatum, & motivum sufficiens

ciens voluntatis: ergò voluntas de necessitate subjicitur objecto sibi proposito cum omnimoda bonitate. Minor est per se nota: Voluntas enim est appetitus summi, & universalis boni; undè bona quidem indifferentia, & particularia non adæquantur voluntati nec sufficienter eam movent, benè tamen bonum omnimodum, & perfectum. Major verò declaratur: Dominium enim, & subjectio, sicut actio, & passio, fiunt à proportione majoris inæqualitatis, ut loquuntur Philosophi, ita ut quod fortiùs est, & superiùs agat, ac denominetur, quod verò inferiùs, & debiliùs patiatur, & subjiciatur: Atqui omnis potentia necessariò inferior est suo objecto adæquato, & omne mobile debiliùs est ad resistendum, sufficiens vero motivum fortiùs ad movendum: ergò potentia de necessitate subjicitur suo objecto adæquato, & mobile suo sufficienti motivo. Hanc rationem duobus verbis expressit Div. Th. 1. part. quæst. 82. art. 3. ad 2. *Movens*, inquit, *tunc ex necessitate causat motum in mobilis, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis, & perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota: alicui particulari bono. Et ideò non ex necessitate movetur ab illo*, Undè solum, ut ait 1. 2. quæst. 10. articulo secundò ad tertium. *Bonum perfectum de necessitate movet voluntatem*.

Probatur secundò alia sancti Doctoris ratione desumpta ex quæst. 4. de verit. art. 2. aliisque in locis Libertas arbitrii stare non potest, nisi actus voluntatis sit aliquomodo indifferens; Atqui nulla indifferentia esse potest in actu voluntatis, si desit indifferentia objectiva: ergò ad

ad libertatem arbitrii requiritur indifferentia objectiva. Major præcedenti §. ostensa est. Minor suadetur; Appetitus enim cognitionem sequitur ideòque voluntas eo modo tendit in objectum, quo sibi proponitur ab intellectu; ergò si objectum proponatur ab intellectu sine indifferentia, voluntas etiam tendet in illud sine indifferentia. Hanc rationem Divi Thom. ubi supra his verbis expressit: *Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit, nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur.*

Confirmatur ex eodem sancto Doctore; Eatenus actus voluntatis est liber, quatenùs judicium a quo procedit est liberum, & in potestate voluntatis; Atqui judicium non est liberum, & in potestate voluntatis, si desit indifferentia objectiva: ergò indifferentia objectiva requiritur ad libertatem. Major quæ est Div. Thomæ tùm 1. part. quæst. 83. art. 1. tùm quæst. 24. de veritate art. 2. ex eo constat; quod judicium intellectus sit regula voluntatis, immò radix origo, causaque libertatis, ut ostendimus §. 2. Minor verò videtur nota ex terminis, quippe cum indifferentia objectiva in eo sita sit, ut objectum judicetur indifferenter bonum, & amabile: Undè tollitur per hoc quod judicium sit necessariò determinatum ad judicandum aliquid omnimodè bonum, & amabile.

Dices Div. Thomas locis mox citatis dicit, judicium esse in potestate nostra, & liberum secundùm quod possumus de eo judicare per reflexionem, & quatenùs formatur à ratione per collationem: Atqui possumus judicare per reflexionem de judicio, licèt careat indifferen-

tia;

tia; ipsumque per collationem rationis formamus; ergò judicium quantumvis careat indifferentia objectiva: sitque necessarium est tamen, liberum. Major est D. Thomæ Minor verò ex eo constat, quod ratio sit supra suos actus etiam necessarios, reflexiva, & de rebus judicet cognoscendo, & conferendo invicem earum habitudines.

Respondeo negando minorem quoad utramque partem: Cum enim, ut millies repetit Div. Thomas, voluntas proportionetur intellectui, & agibilia speculabilibus, sicut in speculabilibus, intellectus propriè non judicat de primis principiis, sed secundùm ea de cæteris judicat, nec illa cognoscit per collationem, sed per naturalem determinationem; ita in agibilibus, primum judicium, quo judicamus bonum adæquatum, & omnimodum esse necessariò amandum, non formatur per collationem, sed per naturalem determinationem, nec est in nostra potestate, ut de eo propriè judicemus deliberando de illo, sed secundùm ipsum de aliis omnibus agibilibus judicamus, deliberamus. Per quod etiam patet ad probationem; quamvis enim intellectus reflecti possit supra judicium necessarium, reflexione cognoscitiva, cognoscendo scilicèt ipsum: non tamen cognitione judicativa, & deliberativa, nam principium deliberationis judicii agibilium, non cadit sub deliberatione. Nec similitèr tale judicium fit per collationem, quia collatio agibilium fit quatenùs conferuntur media cum fine undè judicium necessarium de ultimo fine non habetur per collationem, sed per naturalem determinationem.

Objicies: Liber est, qui ex seipso agit, qui est causa sui, qui seipsum disponit, ac regit ex pro-

proprio judicio, & non ex alieno præscripto: Atqui ille, qui agit sine indifferentia objectiva, nihilominùs ex seipso agit, est causa sui, seipsum ex proprio, & non ex alieno judicio dirigit, ac disponit; Ergò stat libertas sine indifferentia objectiva. Major est ipsa notio libertatis arbitrii. Minor verò suadetur; nàm beatus qui movetur ad amorem Dei, apprehendendo ipsum ut omnimodè bonum, & amabilem, proindèque absque indifferentia, immò cum summa necessitate objectiva, nihilominùs ex se ipso producit hunc amorem, & in illum se movet ex proprio judicio, ponderando scilicèt divinæ bonitatis merita, & illi necessarium, ac summum amorem impendendo, quia videt, ac judicat illam summò necessariòque amore dignam. Ergò in tali amore est causa sui, seipsum perfectè dirigit, ac de actu suo disponit non ex alieno præscripto, sed ex proprio judicio.

Confirmatur: Eatenùs enim agens intellectuale ab Aristotele, & D. Thoma dicitur causa sui, seque disponens, & Proindè liberum, quatenùs ex se habet non solum executivum principium, & formam principalem sui motus, sed etiam principium finale quo se movet. Atqui beatus necessariò judicans Deum amandum esse, habet tamen ex se, non solùm principium executivum illius amoris, scilicèt voluntatem, formamque intelligibilem, à qua causatur talis amor, scilicèt objectum per intellectum apprehensum, sed etiam principium finale illius divinam scilicèt bonitatem à se cognitam ut dignam tali amore: Ergò in tali amore est perfectè liber.

Respondeo negando minorem: Ad probationem respondeo beatum se habere ad Divinam bonitatem, proportione servata, sicuti non beatus

tus se habet ad beatitudinem in communi, & ad universale bonum; quippe videt evidenter beatus Deum esse ipsissimam beatitudinem, & universalem in se colligere, ac comprehendere bonitatem, undè sicut in amore beatitudinis in communi, & universalis boni voluntas non se movet per propriam deliberationem, ac determinationem, sed necessariò movetur, & à natura determinatur; ut superiùs fusè ostensum est, ita nec beatus producit amorem Dei clarè visi, sese movendo cum dominio, & per propriam determinationem, sed tanquam raptus à magnitudine bonitatis objecti, & ex ipsa voluntatis per charitatem formatæ naturali determinatione. Undè in forma, vel negari potest antecedens, vel ita distingui; beatus ex se producit amorem Dei, ac in illum se movet ex proprio judicio vitalitèr, & elicitivè ponendo scilicèt actum vitalem consequentem ad proprium judicium, concedo; se movet applicativè, & determinativè, sibi finem prestituendo, ac determinando ac de suo actu disponendo cum dominio, & præeminentia supra objectum, & judicium formatum de objecto, quod requiritur ad libertatem arbitrii nego. Solutio patet ex dictis. Quod verò additur beatum se movere ad talem amorem ex ponderatione, ac veluti libratione sui amoris, & meritorum divinæ bonitatis, formalitèr loquendo, falsum est. Quamvis enim particulares fines, & bonitates voluntas libret, & ponderet consultando, deliberando, & æstimando earum amabilitatem ex proportione, quam habet cum ultimo fine, perfecta scilicèt, & universali bonitate, quæ est aliarum mensura, attamen universalis bonitas evidentèr proposita voluntati, non subjacet ejus ponderationi, ac exa-
mini,

mini, sed potiùs eam sibi subjicit, ac immenso pondere abripit.

Per quod etiam patet ad confirmationem, distinguenda enim est ultima pars minoris; beatus ex se habet principium finale sui amoris; Divinam scilicèt bonitatem, ut vitalitèr cognitam, concedo, ut sibi ex proprio arbitrio pro fine præstitutam, seu præ aliis statutam, ac determinata, nego, & nego consequentiam: Ut enim aliquis dicatur ex seipso habere finale principium sui actus proindèque perfectè causa sui, perfectæque liber non satis est ut finem, ejusque bonitatem cognoscat, sed importat ut illum sibi ex proprio arbitrio præstituat, idest præ aliis statuat, ac determinet, deliberando, & eligendo ipsum, non verò in illum sibi à natura determinatum, ac constitutum ex necessitate tendendo, Dum ergò beatus amet Divinam bonitatem non tanquàm per deliberationem eligens ipsam, sed tanquàm necessariò raptus ab ea, ex naturæ suæ determinatione ad illam amandam necessitatus non dicitur propriè habere à seipso, & in sua potestate principium finale talis amoris. Sed de his fusiùs Theologi.

Dico secundò: Indifferentia formalis, & subjectiva est de ratione libertatis arbitrii. Conclusio patet ex dictis; tùm quia hæc sequitur ex objectiva; undè utriusque est paratio; tùm quia ad libertatem arbitrii necesse est, ut voluntas indifferenter tendat in objectum, ut superiùs ostensum est, non potest autem indifferentèr tendere in objectum nisi ipsa sit formalitèr indifferens; tùm demum quia voluntas eatenus est libera, quatenùs ex proprio arbitrio determinat, ergò necesse est ad libertatem, ut antequam se determinet, sit ex se ipsa formaliter indifferens.

Dico

Dico tertiò. Indifferentia moralis, ſeu ad benè, vel malè agendum, non eſt de ratione, ſed potiùs de imperfectione libertatis. Concluſio eſt communis, quàm Div. Thomas tradit in 2. diſtinct. 25. quæſt. 1. artic. 1. ad 2. his verbis. *Ad rationem liberi arbitrii non pertinet, ut indè terminate ſe habeat ad bonum, & malum.* Et patet tùm in Chriſto, tùm in Deo, tum in beatis, quibus ſtat perfectiſſima libertas arbitrii cum ſumma impeccabilitate, & ſine indifferentia ad malum.

Probatur concluſio primò ratione Div. Thomæ 1. p. qu. 62. art. 6. Sic ſe habet liberum arbitrium ad eligenda, ea quæ ſunt ad finem, ſicuti ratio ad deducendas concluſiones ex ſuis principiis. Atqui non pertinet ad perfectionem, ſed ad defectum rationis, quod prætermiſſo principiorum ordine malè inferat concluſionem; ergò nec pertinet ad perfectionem, ſed ad defectum libertatis arbitrii, quod poſſit prætermiſſio finis ordine malè media eligere, ſicque peccare.

Probatur ſecundò ratione quàm D. Thom. inſinuat in 2. diſt. 25. quæſt. 1. art. 1 non eſt de ratione potentiæ in bonum ordinatæ, quod tendat, & delectat in malum: ſed liberum arbitrium ordinatur in bonum ſicut, & ratio in verum ergò non eſt de ratione liberi arbitrii, quod tendat in malum peccando, ſicut nec perfectione rationis ut tendat in falſum.

Confirmatur tum ex definitione liberi arbitrii ex Div. Thoma deprompta, qua dicitur facultas electiva mediorum ſervato ordine finis. Ergò non eſt perfectio, ſed defectus, quod peccando poſſit turbare ordinem finis. Tùm quia liberum arbitrium conſtituitur per dominium ſupra proprios actus; atqui ad rationem dominii non

pertinet potestas abutendi; sed solùm utendi. Ergò ad liberum arbitrium non requiritur potestas abutendi actu suo, peccando. Tùm demùm quia liberum arbitrium non tendit in malum, nisi quia intellectus decipitur apprehendendo illud, ut sibi bonum; unde omnis peccans ignorans: Atqui deceptio intellectus non est de ratione liberi arbitrii, sed potiùs quidam ejus defectus est, quod pes regatur ab oculo caliganti, & exercitus ab imperatore imperito: Ergò non est de ratione liberi arbitrii ut possit declinare in malum. Undè Div. Anselmus libr. de liber. Arb. cap. 1. *Nec libertas*, inquit, *nec libertatis pars est posse peccare*; sed solùm ut notat Div. Thom. quodam ejus signum, sicut ægritudo est signum vitæ.

Dico quartò: Ad libertatem arbitrii non requiritur necessariò indifferentia contrarietatis, seu quoad specificationem; sed sufficit indifferentia contradictionis, & quoad exercitium. Conclusio etiam communis est.

Probatur facilè conclusio; nam indifferentia contradictionis, & quoad exercitium sufficit ad perfectum dominium; ergò & ad libertatem arbitrii. Probatur antecedens: tùm ex D. Thoma 2. contra Gentes, cap. 47. ubi inquit: *Spiritualis substantia domina est actus sui, quia in ea existit agere, & non agere:* Tùm ratione: Hoc ipso enim, quod exercitium actus non sit voluntati ex necessitate prescriptum, voluntas censetur in componendo perfectè sui juris, quatenùs non solùm in eo per lumen rationis se dirigit, sed etiam quatenus de eo ad arbitrium disponit, ipsumque elicit, non quia est, & ex naturæ determinatione, sed quia vult, & ex proprii consilii determinatione.

Pro

Pro coronide Articuli quæri posset quomodo definiatur liberum arbitrium.

Respondeo varios varias definitiones afferre præ cæteris placet ea quæ ex D. Thom. circumfertur, quam supra insinuavimus, quæque dicitur, facultas electiva mediorum servato ordine finis. Per *media* intelliguntur omnia bona particularia, in quibus tota ratio bonitatis evidentèr non relucet. Per *finem* verò finis ultimus, idest bonum perfectum, seu beatitudo.

Hæc autem definitio explicari potest ex collatione voluntatis cum intellectu, qua utitur Divus Thomas 1. part. quæst. 83. artic. 4. aliisque in locis, quam ex eo frequenter supra inculcavimus. Voluntas enim sequitur intellectum, ipsique proportionatur. Undè sicut in facultate intellectiva duo munera distinguimus, primum cognoscendi principia naturalitèr evidentia, & secundùm hoc munus facultas intellectiva dicitur *intelligentia*; alterum deducendi conclusiones ex his principiis, & secundùm hoc munus facultas intellectiva dicitur *ratio*, seu *discursus*. Ita in facultate volitiva duplex est munus; primum appetendi ultimum finem alterum ex finis amore se movendi ad eligenda media. Facultas appetitiva sub primo munere retinet commune nomen *voluntatis*, sub secundò verò propriè dicitur *liberum arbitrium*; Undè liberum arbitrium est facultas eligendi, ac determinandi media ex præconcepta finis intentione, sicuti ratio est facultas deductiva conclusionum ex principiis per se notis. Immò, ut epilogicè jam dicta colligamus, sicuti inferre conclusiones legitimo principiorum ordine prætermisso non est de perfectione rationis; ita nec est de perfectione arbitrii prætermissio finis or-

P 2 dine

dine media eligere, sicque peccare. Et sicut prima principia sunt naturalitèr nota, & non per discursum, ita, & ultimus finis est naturaliter volitus, & non per liberum arbitrium; undè sicut ratio non est de principiis, ita nec libertas arbitrii de fine ultimo: Sed sicut ratio negotiatur de conclusionibus, ac seipsam movet, & applicat ad illis assentiendum, ita, & voluntas deliberat de his quæ sunt ad ultimum finem, & se movet, & applicat ad ea eligenda ex amore ultimis finis. Et demum sicut intellectus non semper actu assentitur principiis, sed solùm quando sibi debitè proponuntur;ità nec voluntas, etsi naturalitèr tendat in ultimum finem perfectamque bonitatem, non tamen quoad exercitium semper ipsam vult, sed solùm quando sibi debitè præsentatur. Sicque apparet mirabilis contextus doctrinæ Thomisticæ circa libertatem, respondent enim extrema primis media utrisque, omnia omnibus.

## ARTICULUS TERTIUS.

*De actibus voluntariis speciatim.*

UT de actibus voluntariis speciatim aliquid dicamus imprimis notum est actum voluntarium alium esse elicitum, ideſt ab ipsa voluntate productum; alium verò imperatum, idest ex voluntatis applicatione ab alia potentia factum; Actus eliciti de quibus solis agere suscipimus) quippè cum imperati rationem voluntarii ab illis totam habeant) sunt sex, tres circa finem, scilicèt simplex volitio, intencio, & fruitio; & tres circa media, scilicèt consensus, electio, & usus; his accedunt ex parte in-

te intellectus sex alii dirigentes, quorum tres etiam versantur circa finem, tres circa media, quorum omnium œconomia, & ordo ut ob oculos ponatur, colligendi, ac digerendi sunt ejusmodi motus animi nostri, qui ita sibi succedunt, & infibulantur, ut semper actum voluntatis præcedat aliquis actus intellectus dirigens, ac regulans, vicissimque omnem actum intellectus, excepto primo, præcedat aliquis actus voluntatis applicans, ac vigorem, & exercitium inspirans: Quippè ut ad intellectum pertinet ordo, & directio, & objectiva specificatio actuum voluntatis, sic rursus ad voluntatem spectat applicatio, & exercitium aliarum potentiarum, etiam ipsius intellectus. Omnes autem actus, qui ad opus morale concurruut, tùm ex parte intellectus, tùm ex parte voluntatis sunt præcipuè duodecim, qui in triplici classe ita disponuntur, ut alii finem respiciant; alii circa media assumenda negotientur, alii executionem perficiant.

Primò igitur chorum ducit ex parte intellectus simplex boni apprehensio, & propositio, qua aliquid ut bonum percipitur, & voluntati proponitur; cui statim secundò respondet ex parte voluntatis simplex volitio, ideſt complacentia in bono præsentato, quæ si sit fortis, excitat, & applicat intellectum ad examinandum, num illud bonum sit adeptu expediens, & possibile, sicque tertiò sequitur judicium, quo intellectus bonum proponit voluntati, ut adeptu expediens, & possibile, seu ut assequendum, cui judicio ex parte voluntatis statim sequitur, quartò intentio boni per media assequendi.

Post ejusmodi quatuor actus, qui sunt circa finem, succedit negotiatio de mediis; Undè

quintò in vi intentionis applicatur intellectus ad investiganda media ad consequendum finem opportuna, qui actus consilium, seu consultatio dicitur; cui ex parte voluntatis correspondet. Sextò consensus, quo voluntas approbat, seu potiùs appetit utilitatem illorum mediorum; in vi cujus consensus, seu appetitus approbativi movetur intellectus ad media illa examinanda, & discernenda, discutiendo quænam sint aptiora, & commodiora, si tamen plura sint, nec omnia possint adhiberi; Sicque fit septimus actus, scilicèt Judicium discretivum mediorum; cui ex parte voluntatis correspondet octavus actus, qui dicitur electio, per quam voluntas unum medium præ alio acceptat.

Hi quatuor actus sunt circa media in finem ordinanda, quibus expeditis manus, ut ita dicam, operi adhibetur; & admovetur; nàm in vi, & efficacia electionis movetur intellectus ad intimandam executionem mediorum electorum, sicque fit novus actus, scilicèt Imperium; cui ex parte voluntatis respondet decimò usus activus, quo voluntas applicat potentias executivas ad assumenda exequendaque media: Huic activæ applicationi respondet undecimò in potentiis voluntati subditis usus passivus, idest assumptio mediorum in virtute voluntatis applicantis facta, quæ mediante duodecimo tandem finis in quem tota illa series actuum collimabat, acquiritur ac possidetur, in qua possessione jucundè quiescit voluntas, quæ jucunda quies vocatur fruitio.

Ex his apparet voluntatis ac intellectus mutua dependentia, & processus ac ordo, qui in humanis negotiis servari solet; saltem dum prudentèr ac ratione matura, & non præcipita-

ta fe-

ta festinatione, aut sola imaginatione procurantur; quippè cum plures hominum sint, qui passionibus, & imaginatione abrepti, vix ullum legitimi ordinis vestigium tenent, nullo consilio, nulla rerum faciendarum ponderatione, discussione, ac electione sese regentes. Attamen etiam in hominibus prudentissimis hi omnes actus ita subitò sunt ac sine mora sibi succedunt, immò inobservabilibus discriminibus miscentur ut eorum ordo, ac distinctio vix, agnosci, etiam ab ipso operante, possit.

Verùm ut de præcipuis speciatim aliquid attingamus, volitio definitur simplex voluntatis complacentia in bono per intellectum præsentato. Duplex distingui solet, prima, & secunda: Secunda volitio est ad quam ex alia priori movemur, quippè ut in arbore ex uno ramo nascuntur alii, sic ex una volitione aliæ pullulant, ut ex volitione voluptatis sequitur volitio pecuniæ, qua res voluptuosæ coemi possint. Prima verò volitio est, quæ ex alia non pullulat; sed ex qua cæteræ oriuntur: & hoc vel simplicitèr, & in tota vita, qualis est primus ille affectus, quo puer rationis compos recentèr effectus, suam voluntatem, ut ita dicam, primò experitur; vel post omnis actus interruptionem, ut est illa volitio, quam evigilantes primò formamus; vel pro aliquo particulari negotio, ut est illa, quæ nobis alia agentibus, circa novum negotium cum iis, quæ gerimus nullatenùs connexum primò incidit, verbi causa dum cui venationem toto studio exercenti subitò incidit, & cogitatio, & volitio deserendi sæculum ac religionem ingrediendi. De his omnibus primis volitionibus perpetuò: & constantissimè docet Div. Thomas quod licèt vitalitèr

producantur à voluntate, attamen ad illas voluntas non se movet, & applicat, sed applicatur speciali quodam instinctu ab Authore suo, scilicet Deo; qui instinctus non est tantùm physica præmotio, qua omnis causa ad omnes, & singulos actus applicatur à Deo, sed aliqua motio longè specialior, quæ sibi actum ita vendicat, ut nullum locum sese ad hunc applicandi relinquat voluntati.

Porrò hanc veritatem quàm Theologi fusiùs expendunt, Div. Thomas variis rationibus demonstrat 1. part. quæst. 82. artic. 4. 1. 2. quæst. 9. 3. contra Gentes capit. 88 &c. præcipuè sunt, tùm ea, quæ petitur ex proportione intellectus, & voluntatis, qua fit, ut sicut intellectus seipsum quidem movet ex assensu principiorum, ad assentiendum conclusionibus: sed ad assensum principiorum movetur, & applicatur præcisè ab Authore suo, ita voluntas seipsam quidem ex una volitione ad aliam applicet, sed ad primam applicetur tantùm à suo Authore. Tùm quia intantum aliquid se movet, inquantùm est in actu. Atqui voluntas ante primam volitionem non est in actu, sed solùm in potentia; ergò non potest movere seipsam, sed eget moveri ab Authore suo. Tùm quia in omni vita primus illius vitæ motus est à generante, ut patet in motu cordis; sed Deus est author, & genitor vitæ intellectualis; ergò primus motus illius vitæ, idest prima cognitio intellectus, & prima volitio voluntatis, ei specialitèr debetur. Tùm quia omne multiforme, variabile, defectibile, & contingentèr conveniens, debet reduci tanquàm in principium in aliquid uniforme, in defectibile, ac naturalitèr conveniens, proindèque datum ab Authore na-

turæ,

turæ, sed cæteri voluntatis motus sunt multiformes, variabiles, contingenter convenientes: ergò reduci debent in aliquem primùm uniformem, &c. ac ab Authore voluntatis specialitèr inditum. Tùm demùmquia voluntas se movet, & applicat mediante consilio; sed primam volitionem nullum potest præcedere consilium, ut de se patet, cum illa sit radix, & origo totius consultationis; ergò ad primam volitionem voluntas non se applicat, sed ab alio Authore scllicèt suo applicatur, & movetur. Undè sicut in formatione fœtus primò apparet pulsus cordis à generante inditus, qui est radix vitæ, spirituum officina, fons, & origo ut alium motuum: ita paritèr in voluntate primus affèctus, qui est omnium affectuum semen, vitæque appetitivæ fons, & origo, nobis specialitèr inest à Deo, ac deindè per consilium, & deliberationem intellectus sese explicat ac diffundit in eam affectuum seriem, quæ perpetua concatenatione ad remotiora volenda nos ducit, & infinitis implicat negotiis. Sed de his satis.

Intentio definiri potest: Efficax voluntatis tendentia in finem per media consequendum. Quippè simplex illa boni complacentia, quam suprà descripsimus sub nomine volitionis, accedente judicio de possibilitate consecutionis ejus, crescit, roboratur, ac firmatur in constantem appetitum finis per certa media consequendi, sicque fit intentio; quæ quidem principalitèr est de ultimo fine, attamen etiam esse potest de finibus intermediis, qui & ipsi intendi possunt, quatenùs sunt per quædam media consequibiles.

Consilium dirigit electionem; ideòque definitur inquisitio, seu deliberatio de mediis

eligendis. Est actus intellectus practici, qui ut perfectus consumatusque sit tribus gradibus constare debet: Primus est investigatio mediorum; Secundus, examen, & ponderatio utilitatis cujuslibet; Tertius judicium dictans voluntati, quodnam sit è pluribus mediis assumendum, in quo judicio tota consultatio consumatur Ex his patet consilium esse tantùm de mediis; quippè cum finis sit basis, & principium totius consultationis, sub qua proindè non cadit, sicut in speculabilibus principia discursus non cadunt sub discursu, sed ad ipsum supponuntur. Patet etiam consilium non esse de rebus jam determinatis, & certis, aut quæ non sunt in nostra potestate: certa enim, & determinata inquisitione non egent; ea verò, quæ non sunt in nostra potestate, non possunt à nobis adhiberi ad consequendum finem: consilium autem est inquisitio mediorum assumendorum.

Consensus sequitur ad consilium; cum enim per consultivam inquisitionem plura media congrua voluntati proponantur, voluntas eorum utilitatem approbans dicitur consentire. Est autem proprè consentire, cum alio sentire, & quasi in alterius sententiam ire. Undè consensus est propriè voluntatis eorum, quibus intellectus tanquàm utilibus assentitur, approbatio. tunc enim voluntas dicitur cum intellectu sentire, & quasi in sententiam ejus ire. Et ideò consensus pertinet ad voluntatem, sicut assensus ad intellectum. Præclarè autem notat Div. Thomas 1. 2. quæst. 15. artic. 4. consensum ultimatum, & quem statim sequitur actio, & electio, pertinere ad rationem superiorem. Id patet tùm experientia qua sentimus, quod quantumvis tumultuentur partes inferiores, nunquam ta-

men proceditur ad actum, quantumvis in promptu sit, nisi consentiat suprema mentis pars, cui cæteræ subjacent; tùm etiam ratione, cum enim consensus in actum sit finalis sententia, ad illam animi partem spectare debet, quæ de omnibus finalitèr judicat. Hæc autem est suprema ratio, à cujus tribunali provocari non potest. Undè peccatum non censetur consummatum, donec superior pars animæ ipsi vel tacitè, vel expressè consentiat. Ex quibus habetur hos omnes motus inimicitiæ, iræ, concupiscentiæ, &c. has omnes cogitationes infidelitatis, blasphemiæ, impudicitiæ, &c. quæ frequentèr miserum hominem invadunt, premunt, turbant confundunt, non esse peccata, nisi accedat supremæ illius partis cæteras applicantis consensus, vel expressus, in eis complacendo, vel tacitus ea ut debet non refutando: quæ quidem refutatio perficitur, non anxia mentis contentione impediendo ne occurrant, hoc enim impossibile plerumque est, nam ut in hydræ capitibus, uno resecto aliud pullulat, sed generoso dissensu renuendo approbationem tùm in opus, tùm in delectationem, & ad meliora mentem divertendo.

Electio definitur ab Aristotele 3. Ethicorum, *desiderium præconsiliati:* Ex qua definitione, ista erui potest. Electio est unius præ alio discretiva quædam acceptatio. Undè debet supponere consilium dirigens, proindeque propriè non est in brutis, quæ non proprio consilio, sed naturæ instinctu reguntur. Grandis quæstio est circa electionem, possit ne voluntas ex duobus mediis minus bonum eligere? Hanc in Theologia fusiùs discuti solitam, ut brevitèr attingamus, in primis certum est id quod est minus bo-

num in se, immò quod ut tale judicatur in communi, aliquando præelegi posse majori bono, quippè cum voluntas non sit eorum quæ bona judicantur absolutè, & in communi, sed nobis, & hic; & nunc in particulari. Undè meritò Poeta inducit Medeam dicentem.

—— —— *Video meliora proboque*
*Deteriora sequor.*

Cæterùm fieri nequit, ut quod hic, & nunc ultimato judicio minus eligibile, ideſt, minus bonum bonitate utilitatis, judicatur, præeligatur alteri: quod magis eligibile judicatur: Tùm quia electio eſt appetitus præconsiliati, ideſt in consultatione prælati; tùm quia voluntas cum ſupponat, ac ſequatur intellectum, eo modò tendit in bonum, quo tendendum dictat intellectus: ergò impoſſibile eſt, ut intellectus dictet aliquid præeligendum, & aliud poſtponendum, & voluntas iſtud præeligat, illud poſtponat: idque ut mittam varias alias efficaciſſimas rationes. Verùm quia id, quod ſecundùm unam conſiderationem judicatur minus bonum, & utile, ſecundùm aliam judicari poteſt meliùs, & utiliùs, ſaltem ad exercendam libertatem, ideò præeligi quoque poteſt: Ex quo etiam ſolvi poſſunt, quæ in oppoſitum objici ſolent.

Imperium definiri poteſt cum Div. Thoma 1. 2. quæſt. 17. Intimatio ordinativa efficacitèr movens ad agendum. Explicatur definitio. Poſtquàm enim finis intentus, mediaque electa ſunt, oportet, ut impetus fiat ad executionem mediorum, & finis aſſecutionem. Hunc impetum executivum incipit imperium, quatenùs id, quod ordinatum eſt à ratione, & approbatum à voluntate promulgat, intimat, & ut loquitur D. Thomas quæſt. 22. de veritate, art.

12.

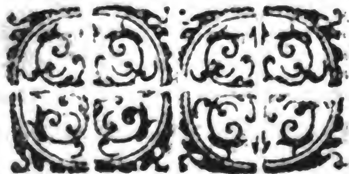
12. ad 4. diſtribuit potentiis executivis. Undè in imperio tria ſunt, intimatio rei faciendæ, ordinatio ſubditorum in id quod faciendum eſt, & demùm applicatio ad opus: Illa enim intimatio, & ordinatio non debet eſſe purè inſtructiva, indicativa, qualem ſonat modus indicativus, *hoc eſt faciendum;* ſed excitativa, efficacitèrque applicativa ad opus, qualem exprimit modus imperativus, *fac hoc* Hæc autem tria explicat definitio tradita, undè eſt optima.

Cæterùm cum in actu imperii aliquid voluntatis reluceat, & aliquid intellectus, ambiguum eſt, ad quam potentiam ſubſtantialitèr pertineat D. Thomas dicit eſſe actum intellectus voluntatem præſupponentis. Ratio hujus eſt, quia imperium eſt eſſentialitèr intimatio ordinativa, applicans ad opus: intimare autem, & ordinare pertinet ad intellectum, applicare verò ad voluntatem. Undè ſubſtantia actus imperii ſpectat ad intellectum; efficacitas verò, quam habet ad applicandum ad opus, derivatur à voluntate, ab ipſa ſcilicèt electione, quæ, cum præcedat imperium, ipſi ſuam efficaciam inſpirat, quia, ut egregiè dicit D. Thom. *In ſubordinatis virtus prioris remanet in poſteriori.* Undè prudentia quæ eſt virtus benè præceptiva reſidet in intellectu.

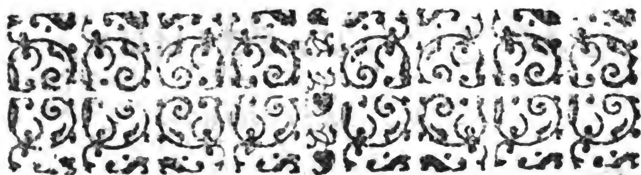
Uſus definitur applicatio rei ad operationem. Undè quia proprium munus voluntatis eſt applicare cæteras potentias, ideò uſus propriè eſt actus voluntatis.

Fruitio definitur quies, & delectatio in fine, & bono præſenti. Undè cum bonum, & finis dupliciter haberi poſſit, vel ſecundùm eſſe intentionale per ſpem; vel ſecundùm eſſe reale per veram poſſeſſionem, duplex quoque diſtinguitur fruitio;

sio; Altera imperfecta, & quasi delibativa, qua delectamur in bono in spe possesso, sicut dicit Apostolus, *spe gaudentes*; Altera perfecta, qua jucundè quiescimus in bono secundùm rem obtento. Cum autem fruitio à fructu derivetur, videtur idem esse, ac fructus perceptio: fructus verò duo dicit, suavitatem, qua delectat, & rationem ultimi, inquantùm finit, & coronat labores agriculturæ. Undè licèt secundùm primum munus fruitio esse possit de quocunque bono, quatenùs delectat, & attamen secundùm alterum munus non est, nisi de ultimo fine; qui perfectè finit, quietat, & coronat omnes voluntatis effectus. Sed de his hactenùs.



QUÆ-



# QUÆSTIO TERTIA.

## De Passionibus.



Impetus illi animi nostri, qui ex appetitu sensitivo pullulantes, passionum nomine designari solent, tanti momenti sunt in negotio morum, ùt & virtutum maxima pars in illis regendis occupetur, & vitia penè omnia ex eorum deordinatione proveniant. Undè non abs re fore visum fuit quædam de illis delibare, ac ex D. Thoma, qui hanc materiam peregregiè prosecutus est 1. 2. à quæst. 22. ad 48. decerpta hic epponere, ne rem, & ad notitiam morum per necessariam, & scitu jucundissimam neglexisse videamur. Cæterùm ut brevitati consulatur, quidquid de passionibus dicendum se offert, tribus complectemur Articulis, quorum primus erit de passionibus in communi: secundus de passionibus partis concupiscibilis; tertius de passionibus irascibillis.

AR-

# ARTICULUS PRIMUS.

## *De Passionibus in communi.*

QUæ circa passiones in communi quæri possunt ad tria capita reducuntur scilicet quid sint, quot sint, & quomodo se habeant ad bonitatem, & malitiam moralem.

Passio à Græcis dicitur, quàm vocem Cicero nomine *perturbationis* exponit. Quintilianus verò nomine *affectus*; quamquam vulgata *passionis* vox Græcæ origini videatur accommodatior. Rem autem variè varii definiunt: Stoici passionem dicebant esse, *aversam à ratione contra naturam animi commotionem*. Verùm hæc definitio non passionis naturam, sed defectum explicat. Alii breviùs passionem definiebant, *vehementiorem appetitum*: Alii, *demissionem vel elationem animi ejusdem*, aut *contractionem vel effusionem*. Sed præstat cæteris definitionibus, quàm ex Damasceno l. 2. Orthodoxæ fidei, Div. Thomas refert, qua passio dicitur, *Motus appetitivæ virtutis, sensibilis ex imaginatione boni vel mali*, cui ex eodem Div. Th. addi potest, *cum transmutatione corporali*, quippè cum motus illi sensitivi appetitus semper sint cum aliqua corporis alteratione, à qua nomen passionis obtinent.

Explicatur. Passio in primis dicitur *motus*, id est commotio, & veluti quidam impetus: ut hæc vox sit loco generis, Additur *virtutis appetitivæ sensibilis*, ut per id incipiat discerni, cum ab aliis motibus, & transmutationibus, quas corpus nostrum subit, tùm à voluntatis affectibus, & qui & ipsi quadantenùs dici possunt motus:

tus: dum dicitur *ex imaginatione boni vel mali*, horum motuum propria causa assignatur; quippe proprium appetitus sensitivi motivum est bonum, & malum imaginatione apprehensum, sicut proprium voluntatis motivum est bonum, & malum intellectu apprehensum; Particulæ verò, *cum transmutatione corporali*, non modò adjunctum aliquod essentiam passionis concomitans significant, sed illius discrimen, tùm à motibus voluntatis, quæ cum non resideat in organo corporeo, non se movet per corporalem transmutationem, tùm à motibus partis sensitivæ cognoscitivæ, quæ licèt sit affixa organo corporeo, per se tamen, saltem physicæ, non transmutat corpus, sed solùm intentionalitèr; passio verò etiam physicè corpus mutat, præcipuè ut notat Div. Thomas 1. 2. quæstion. 24. artic. 2. ad 1. *Cor ipsum* nàm ut ille ait, *in omni passione additur aliquid, vel diminuitur à naturali motu cordis, inquantum cor intensius, aut remissius movetur secundùm systolen aut diastolen*.

Quantùm ad passionum divisionem, ut brevitèr recolamus, quæ tetigimus in quarta Physicæ parte, quæst. 3. art. ultimo. Passiones aliæ sunt partis concupiscibilis, aliæ partis irascibilis. Cum enim sint motus sensitivi appetitus, eò modo dividi debent quo, & ipse appetitus. Appetitus autem alia pars dicitur concupiscibilis, quæ scilicèt versatur circa bonum, & malum sensibile præcisè sumptum, Alia verò dicitur irascibilis, quæ scilicèt respicit bonum, & malum sensibile, sub ratione ardui, & elevati suprà facilem animalis potestatem; proindèque cum quadam pugna attingendum. Differunt autem passiones concupiscibilis, à pas-

passionibus irascibilis, ut præclarè annotat Div. Thomas 1. 2. quæst. 23. art. 2. quod omnis passio partis concupiscibilis sit vel accessus ad bonum, vel recessus à malo, proindèque contrarietas eis inest, non secundùm accessum, & recessum ab eodem objecto; sed secundùm objectorum, in quæ tendunt, diversitatem: at verò passiones partis irascibilis sunt vel recessus, vel accessus tàm à bono quàm à malo: ideòque contriantur invicem per accessum, & recessum ab eodem objecto. Ut desperatio differt à spe, quod spes tendat in bonum arduum, desperatio verò ab illo propter difficultatem recedat; & similitèr audacia differt à timore, quod insurgat in malum fugandum, à quo timor, recedit. Passiones concupiscibilis sunt sex amor, & odium desiderium, & fuga, gaudium, & dolor. Amor est veluti pondus urgens in bonum, undè Augustinus: *amor meus pondus meum*; Desiderium est quasi motus in bonum ex illo pondere procedens: Gaudium est quies in bono. E contrà verò odium est veluti pondus retrahens à malo. Fuga est motus ex illo pondere causatus. Tristitia est violenta quies in malo. Passiones irascibilis sunt quinque, spes, & desperatio, audacia, & metus, & ira quæ caret contrario. Spes animum ad bonum in arduo situm erigit. Desperatio deprimit; Audacia insurgit in malum arduum; Timor, seu metus succumbit; Ira verò in causam mali animum incendit, & ad vindictam acuit. Omnis passio partis irascibilis oritur ex passione partis concupiscibilis, & in eam terminatur. Quippè cum pars irascibilis sit veluti ministra partis concupiscibilis istiusque sit, & tendere in bonum, & quiescere in bono: illius verò impedimenta removere.

Quan-

Quantùm ad bonitatem, & malitiam passionum notissima est Stoicorum sententia, quæ passiones non modo virtuti inutiles asserebat, sed etiam omnes omninò tanquam malas condemnabat, cum è contrà Peripatetici laudarent passiones moderatas, & per rationem regulatas tanquàm bonas. Sed cum hæ duæ sententiæ adeò inter se pugnare videantur D. Thomas 1. 2. qu. 24. art. 2. annotat discrimen solùm in voce esse, cæterùm in ipsa re concordare. Stoici enim cum satis non discernerent voluntatem ab appetitu, omnes animi nostri affectus per rationem regulatos vocabant *voluntates*: eos verò qui vel rationis præscriptum excederent, vel tardiùs sequerentur, græcè quidem      latinè verò *perturbationes*, *ægritudines*, *morbosque* appellabant: in quo sensu sumpta passio, quatenùs scilicet à rationis regula recedit, etiam apud Peripateticos, mala est, & vitiosa. At verò ut rationi obtemperat, & cooperatur, nec ab ipsis Stoicis condemnari potest.

Sed difficilior quæstio est, an passio, dum rationi voluntati que cooperatur, diminuat, vel augeat voluntatis bonitatem. An v. gr. Judex, qui cum passione, ardoreque partis sensitivæ justitiam exercet, meliùs, vel decorus agat, quàm si lente appetitu sensitivo, totum opus pacata nudaque voluntate perageret. Ad hanc difficultatem explicandam D. Thomas utitur distinctione; Passio enim dupliciter ad rationem, voluntatem comparari potest, uno modo ut antecedens, alio modo ut subsequens. Aliquando enim præcurrentes passiones sollicitant, & urgent voluntatem, etiam ad rem bonam, putà ad miserendum, puniendum, &c. Aliquando è contra præcurrens ratio, & voluntas passionum motus

exci-

excitat, ut opus non frigidè, sed ardentèr, ac vivide peragatur. Quippe passiones sunt veluti igniculi quidam attentionem, vehementiam, ardorem vigoremque operi inspirantes; sic Judex ad malos terrendos iram excitat, & miles adversus hostem animum irritat, & exacuit, undè vulgatum illud Homeri.

*Virtuti immitte furorem.*

Hoc posito facilè elucescit difficultas, nàm passio præveniens trahensque post se voluntatem diminuit bonitatem, cùm quia obnubilat judicium rationis ex quo tanquam fonte suo dependet bonitas moralis, quæ ideò, veluti turbato fonte rivulus, minus pura est: tùm quia diminuit libertatem, quippè cum voluntas passionis impetu abrepta sit, minus est sui juris, ac actu domina. At verò passio subsequens non diminuit bonitatem, sed cum duplicitèr subsequi possit, uno modo per quamdam redundantiam quatenùs voluntas, cum fuerit intensa secum rapit appetitum inferiorem alio modo per electionem, quatenùs voluntas expresse, ac nominatim eligit aliquam passionem, putà irasci ad incutiendum timorem: dum subsequitur primo modo non addit quidem propriè, sed ostendit ipsam: secundò verò modo addit ad bonitatem actionis. Ad perfectionem enim boni moralis spectat bene agere non solùm secundùm partem rationalem, sed etiam ut membra sua omnesque affectus exhibeat arma justitiæ, ut loquitur Apostolus.



AR-

## ARTICULUS SECUNDUS.

*De Paſſionibus partis concupiſcibilis.*

A Paſſionibus appetitus concupiſcibilis incipimus eo quod illæ ſint, & principia, & termini paſſionum partis iraſcibilis. Conſtat autem ex dictis eas eſſe ſex numero, amorem, & odium, deſiderium; & fugam, lætitiam ſeu delectationem, & triſtitiam, ſeu dolorem. De quibus ut ordine dicamus.

### §. I.

*De Amore, & odio.*

UTrumque ſub uno titulo diſcutiendum ſuſcipimus quia contraria contrariis innoteſcunt, ideòque, ut ait Ariſtoteles, oppoſitorum eadem debet eſſe ſcientia. Ut autem ab amore incipiamus; Amor, (& idem proportionalitèr dicendum de odio) duplex eſt, ſenſitivus, & intellectivus: Amor intellectivus eſt ille affectus, quo voluntas ſibi complacet in bono intellectu apprehenſio: Amor verò ſenſitivus eſt illa ſenſitivi appetitus paſſio, qua ſibi complacet in bono ſenſitivo, ſeu per ſenſum apprehenſo. Addi poteſt, & tertiùs, ſcilicèt naturalis, qui eſt inclinatio uniuſcujuſque naturæ, in id, quod ſibi conveniens eſt. De primo non agimus, ſed ſolùm de ſenſitivo, eujus naturam, cauſas, & effectus hic explicare ſuſcipimus. Incipiendo ergò ab ipſa ejus natura.

Amor variè à variis definitur. A Platonicis dicitur, *deſiderium pulchri*; ſeu *animi nixus in* *pul-*

*pulchrum*. Verum hæc definitio in duobus deficit. Primò quia confundit duas passiones, amorem scilicet, & desiderium: Secundò quia diminuta est, quippè cum amor sit omnis boni, pulchrum verò non videtur esse nisi quædam boni species: siquidem omne pulchrum est bonum, sed non omne bonum est pulchrum, non enim dicimus pulchros sapores, sed bonos. Immò pulchrum sæpè non videtur esse terminus amoris, sed potius hamus, & esca, quo bonum allicit ad sui amorem: Est enim pulchritudo veluti flos, splendor, diffusiòque bonitatis quæ amatur. Sed de his exactiùs, agendo de causis amoris. Alii definiunt amorem, *Motum appetitus, quo animus bono adhæret*, adhæsione inquam non effectiva, sed affectiva. Verùm hæc definitio repugnantibus invicem terminis uti videtur, quippè cum moveri in bonum, & adhærere bono videantur invicem opponi; non enim per motum in bonum, sed potiùs par quietem in bono, fit adhæsio voluntatis ad ipsum bonum. Placet igitur præ cæteris Div. Thom. definitio, qua dicit amorem esse *complacentiam appetibilis, seu boni*.

Hanc ingeniosissimam definitionem explicat Div. Thomas, supponendo passionem esse effectum agentis in patiente. Quemadmodum ergò agens naturale dupliciter immutat patiens, primò quidem dando formam, quæ est principium motus, secundò mediante forma imprimendo motum, ut generans lapidem primò dat ei gravitatem, secundò mediante gravitate motum ad centrum: *Sic* ut verba ejus utar *appetibile dat appetitivi, primò quidem quamdam coaptationem ad ipsam, quæ est quædam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad*

*ad appetibile, nàm appetitivus motus circulo agitur, ut dicitur in 3. de anima: Appetibile enim movet appetitum, faciens in eo quodammodo ejus inclinationem* ( ideſt, imprimendo in ipſum quaſi pondus aliquod gravitans, & abſque ut inclinans ipſum appetitum in bonum, *& appetitus tendit in appetibile realiter conſequendum, ut ſit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergò immutatio appetitus ab appetibili*, ) ideſt, illa coaptatio qua bonum appetibile immutat appetitum illum ſibi appropriando, vendicando, & ad ſe inclinando per impreſſionem cujuſdam metaphorici ponderis, ac gravitatis, quæ ſit principium tendendi in ipſum *vocatur amor, qui nihil aliud eſt quam complacentia appetibilis: ex hac complacentia ſequitur motus in appetibile qui eſt deſiderium, & ultimo quies, quæ eſt gaudium.*

Dices: Complacentia non videtur eſſe, niſi quoddam amoris rudimentum, quædam ipſius inchoatio, delineatio, prælibatio, & ut ita dicam, aurora: ergò malè definitur amor per complacentiam, ſicuti ſi dies per auroram, & fructus per florem definiretur.

Reſpondeo complacentiam eſſe ipſiſſimum amorem; ſed illa conſiderari poteſt in duplici ſtatu, primò ut recens infirma, tenera, nedum appetitus plenè domina, quando ſcilicèt bonum nondum rapit, ſed ſolùm levitèr commovet, & agitat appetitum; & tunc non dicitur propriè amor, ſed potiùs inchoatio amoris, aut ſimplicitèr complacentia. Secundò eadem complacentia conſiderari poteſt, ut jam robuſta firma, conſtans, ac appetitum ſibi perfectè ſubjiciens quando ſcilicèt bonum non levitèr tantum commovet, ſed potenter inclinat

eum

eum ad se, & tunc dicitur propriè, ac perfectè amor.

Porrò complacentia illa boni, robusta, constans, ac vehemens, si sit cum quadam electione, qua judicio discretivo bonum aliquod affectus tendat, dicitur *Dilectio*; Si verò præcisè sit ex impressione fortis ipsius boni rapientis affectum, retinet simplicis *amoris* nomen. Undè præclarè Dionysius 4. cap. de Divin. nom. dicit, *quod quibusdam sanctorum visum est divinitus esse nomen amoris quam dilectionis:* quia scilicèt ut egregie interpreratur Div. Thomas 1. 2. quæst. 26. art. 3. ad 4. *Magis homo in Deo potest tendere per amorem passivè quodammodo ab ipso Deo tractus, quam ad hoc cum propria ratio possit ducere, quod pertinet ad rationem dilectionis. Et propter hoc divinior est amor quam dilectio*. Si autem complacentiæ accedat ingens quædam boni amati appretiatio, quatenùs id quod amatur magni prætii æstimatur, tunc vocatur *charitas*, quæ idcircò locum habet propriè in amore divinorum non verò nisi impropriè in amore bonorum corporalium, quæ sunt vilis pretii. Si demum talis complacentia sit personæ, cui tanquàm nobis ipsis volumus bonum, vocatur amor amicitiæ, præcipuè cum reciprocatur; vix enim placere potest persona in seipsa eique bonum velle possumus, nisi, & ipsi quoque nos placeamus, vicissimque illa nobis bonum velit. Complacentia verò boni, quod personę volumus, sivè nostræ, sivè alienæ, vocatur amor concupiscentiæ; maximè quando tale bonum nobis ipsis volumus.

Quantum ad causas amoris, prima, & præcipua, immò quæ est aliarum ratio, est bonum: Amor enim est passio quædam appetitus, & com-

complacentia amantis ad rem amatam. Patet autem solum bonum esse proprium appetitus motivum, nullamque rem placere, nisi quatenùs conveniens est appetitui, proindèque bona. Si autem dicas etiam pulchrum esse causam amoris, immò inter ejus causas efficacissimas. Respondeo cum D. Thoma pulchrum contineri sub bono immò idem esse secundùm rem cum illo solùmque ab eo ratione differre. Undè sicut pulchrum est bonum immò quędam excellentia, diffusio, flos, splendorque bonitatis, juxta Platonicos, ita est causa efficacissima amoris. Quomodo autem bonum, & pulchrum differant quadantenns, egregiè Div. Thomas explicat 1. 2. quęst. 27. artic. 1. ad 3. his verbis: *Cum bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus aspectu, seu cognitione quietetur appetitus. Undè illi sensus præcipuè respiciunt pulchrum, qui maximè cognoscitivi sunt, scilicèt visus, & auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia & pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sapores, & odores. Et sic patet, quod pulrhrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id, quod simplicitee complacet appetitui pulchrum autem dicatur id, cujus ipsa apprehensio placet.* Ex quo inferendum obitèr, res tanto pulchrioras esse, quantò magis habent de cognoscibilitate: proindèque in spiritualibus pulchritudinem longè excellentiorem reperiri, quam in corporalibus.

Secunda causa amoris est similitudo. Undè proverbium, *simile simili gaudet*, & Eccles. 3.

dicitur, *Omne animal diligit ſibi ſimile*. Verum præclarè Div. Thomas duplicem diſtinguit ſimilitudinem: primam, quæ ſita ſit in eo, quod utrumque habeat idem actu, ſicut duo homines ſunt in humanitate ſimiles, & duo alba in albedine. Secundam, quæ in eo ſita ſit, ut unum in potentia, non putè ſuſceptiva, ſed coaptata, & inclinata, id habeat, quod aliud habet, in actu, Potentia enim habet quamdam ſimilitudinem ad actum ſuum, non ſolùm quatenùs eſt quædam inchoatio ejus, & in ipſum tendit, & inclinatur, ſed etiam quatenùs eſt ipſi commenſurata: omnis autem commenſuratio eſt quoddam ſimilitudinis genus. Prima ſimilitudo fundat amorem amicitiæ: ſimile enim reputatur ut unum ſuo ſimili; proindèque affectus unius ſe habet, & tendit ad aliud ſicut ad ſeipſum, in quo ſita eſt ratio amicitiæ. Undè naturalitèr homo homini amicus eſt propter naturalem ſimilitudinem, & cujus civi, propter politicam ſimilitudinem, &c. Secunda verò ſimilitudo eſt cauſa amoris concupiſcentiæ; quia unicuique exiſtenti in potentia ineſt appetitus ſui actus, in cujus conſecutione delectatur, ſi ſit ſentiens, & cognoſcens. Attamen per accidens prima ſimilitudo cauſat odium, quatenùs in conſecutione boni unum ſimile impeditur aliquando à ſuo ſimili, quo ſit, ut ipſum odio habeat tanquàm noxium ſibi. Undè juxtà Proverbium ex Ariſtotele deprompturn, *Figulus figulo invidet*, quatenùs ab eo impeditur in ſuo lucro, & inter ſuperbos ſemper ſunt jurgia, quia ſe invicem impediunt in propria excellentia quàm ſingularitèr cupiunt. Ad has amoris cauſas aliæ reduci videntur, ut familiaritas, ſympathia, ſocietas, & communicatio in aliquo bono, &c.

Effe-

Effectus amoris cum innumeri sint, sex præcipuè à Div. Thoma recensentur. Primus est, unio; secundus, adhæsio; tertius, ecstasis, quartus, zelus; quintus, læsio amantis sextus demùm universalis quidam influxus in omnia, quæ aguntur ab amante.

Et quidem unio adeò proprius amoris effectus est, ut Dionysius eam vocaverit *virtutem unitivam:* & Augustinus 8. de Trinit. cap. 10. *Amor*, inquit, *est quasi junctura quædam duo copulans, vel copulare appetens amantem scilicèt, & id quod amatur.* Verùm quia non omnis unio est amoris effectus, ideò annotat Div. Thomas 1. 2. quæst. 28. art. 1. ad 2. *Quod unio triplicitèr se habet ad amorem: Quadam enim unio est causa amicis, & hæc quidem est unio substantialis, quantum ad amorem, quo quis amat seipsum; Quantùm verò ad amorem quo quis amat alia est unio similitudinis. Quædam veri unio est essentialiter ipse amor, & hæc est unio secundum coaptationem affectus, quæ quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiæ, ut ad seipsum: in amore autem concupiscentiæ, ut ad aliquid sui. Quædam vero unio est effectus amoris, & hæc est unio realis quam amans quærit de re amata. Ut enim Philosophus dicit 2. Polit. cap. 2. Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum: sed quia ex hoc accideret aut ambos, aut alterum corrumpi, quærunt unionum, quæ convenit, & docet, ut scilicèt simul conversentur, & simul colloquantur, & in aliis ejusmodi conjungantur.*

Mutua verò adhæsio, & inhæsio duplicitèr causatur ab amore: primò quantùm ad cognitionem, quatenùs amor alte defigit amatum in ap-

prehensione amantis. Unde Virgilius Didonis amorem describens ait.

*Multa viri virtus animo, multusque recursat.*
*Gentis honos: hærent infixi pectore vultus.*

Vicissimque idem amor amantis cogitationem defigit in amatum, sicque efficit ut perpetua contemplatione ipsi inhęreat. Secundò quantùm ad affectum, quatenus, & amatum possidet affectum amantis, ipsique per intimam contemplacentiam imprimitur, ac omnes ejus motus causat, non quasi per extrinsecam vim, sed per interiorem inclinationem, undè, & amor dicitur intimus, & dicuntur viscera charitatis, & vicissim amans omnes affectus suos defixos habet in amato, ut non immerito dixerit Plato, animam magis esse ubi amat, quàm ubi animat. Immò per amorem amicitię ea inhęsio mutua perfectiùs fit per affectivam quamdam identitatem, quatenùs amicus amicum reputat ut unum sibi, & ut alterum se.

Exstasim autem causat amor, & secundùm apprehensionem, & secundùm affectum. Secundùm apprehensionem quidem quatenùs facit ut amans sui oblitus, de amato duntaxat cogitet, sicque feratur extra propria, in quo ratio exstasis consistit. Secundùm affectum verò, quatenùs amatum ita cura affectusque omnis amantis rapit, ut propriis neglectis, de amato solùm solicitudinem habeat sicque extra seipsum exeat.

Zelus verò causatur ab amore: quatenus amor cum intensus fuerit, non solùm fertur in amatum, sed etiam acritèr repellit omne sibi contrarium, & repugnans, in quo sita est ratio zeli. Verùm in hoc differt amor concupiscentię

ab

ab amore amicitiæ, quod ille repellat non tàm contraria amato, quàm poſſeſſioni, quam de ipſo habere quærit. Sicut vir cujus zelus in amore concupiſcentiæ fundatur, non tam repellit ea, quæ diſplicent uxori; ipſique contrariantur, quam quæ opponuntur ſingulari ejus poſſeſſioni. At verò amor amicitiæ per zelum repellit ea, quæ opponuntur ipſi amico, ac bono illius inſurgendo in ea quibus illæ offenditur. Et ideò de illis bonis, qualia ſunt bona divina, quæ ſic poſſidentur à pluribus, ut à ſingulis integre habeantur non eſt zelus concupiſcentiæ, ſed ſolùm quaſi amicitiæ.

Læſionem amantis cauſat amor vel ratione ſui materialis, ideſt, illius corporalis tranſmutationis, quæ ad rationem omnis paſſionis pertinet, quando fuerit intenſior: quippè cum ſpiritus, quibus præ cęteris paſſionibus dominatur nimis commoveat, intendat, exhauriat, ac conſumat. Vel etiam ratione ſui formalis, quando inordinatus eſt, & his rebus ad hæret quæ nec decent, nec congruunt amanti. At verò ſi rectus ſit: & verò bono adhæreat, non lædit, ſed magis perficit amantem. Quippè, ut inquit D. Thomas: *amor ſignificat coaptationem quampiam appetitivæ virtutis ad aliquid bonum Nihil autem quod coaptatur ad aliquid, quod eſt ſibi conveniens, ex hoc ipſo læditur: ſed magis, ſi ſit poſſibile perficit, & melioratur. Quod vero coaptatur ad aliquid, quod non eſt ſibi conveniens, ex hoc læditur, & deterioratur.* Præcipuè quia cum amor ſit fons affectuum, & motuum, ſi ſit malus, eos omnes in ſua radice, ac fonte corrumpit.

Eſt demùm amor cauſa omnium, quæ ab amante aguntur, non modò quatenus, ut inquit Dionyſius capit. 4. de div. nom. *propter amorem*

*boni omnia agunt, quæcunque agunt*: aut quatenùs bonum amatum habet rationem finis, qui movet agens ad agendum: sed etiam quia est dominus appetitus: cujus est applicare ad agendum, radix omnium affectuum, ac passionum, quibus movetur animal: & potentissimus motor urgentissimà stimulans, efficacissimè applicans, immò agendi vires, industriam, ac perseverantiam mirò quod è modo inspirans.

Præter hos celebriores effectus, quatuor alios proximos ei attribuit Divus Thomas: hi sunt liquefactio, fruitio, languor, & fervor, inter quæ primum est liquefactio, quæ opponitur congelationi. Ea enim, quæ sunt congelata, in serpus constricta sunt, ut non possunt de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, quatenùs, ut dictum est amatum subintrat amantem, ipsumque penetrat, & intimè pervadit. Undè cordis congelatio, vel durities est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio importat quamdam cordis mollificationem, qua seipsum pervium exhibet amato subintranti. Si verò amatum est præsens, amor causat fruitionem, quæ est affectivus quidam boni possessi complexus, quo amans ipsum veluti astringit, ac ardenter retinet. Si autem bonum amatum fuerit absens, amor languorem causat, qui est dolor, tædium, quidem impatientis animi defectus, ac deliquium. Sed ne in hoc misero statu torpeat animus: amor reficit, excitat, acuit, contenditque omnes vires: sicque causat fervorem, qui est veluti, quædam æstuantis animi ebullitio: sicque fiunt veluti amoris paroxismi, quibus animus à deliquio languoris, in ardorem, impe-

impetum vivacitatemque fervoris alternatim inducitur.

Quæ de odio dicenda eſſent, ex his quæ de amore dicta ſunt ſatis innoteſcunt: unum admiratione dignum eſt, odium ſcilicèt, quantumvis ſit ab amore diverſum, ab eo tamen produci, naſci, ac educari, amor enim quoddam pondus animi eſt. Unde ſicut ab eodem pondere producitur, & acceſſus ad centrum, & receſſus à puncto, quod centro opponitur; ita, & ab eodem amore fit, & quod animus inclinetur in bonum, ipſique commenſuretur, coaptetur, conformetur, ac in illo complaceat, & quod ea, quæ bono amato repugnant, repugnent quoque amanti, diſpliceant, ac ingrata ſint, in quo ſita eſt odie ratio.

## §. II.

### *De deſiderio, & fuga.*

DEſiderium, & fuga ſunt veluti quædam animi pennæ, quibus, & ad bonum abſens tendit, ac fertur, & malum quam longiſſimè poteſt, devitat, fugit. Quippè cum animalis commoda, & bona extra ipſum ſint, mala verò in ipſum incurrere poſſint, conveniens fuit, ut his duobus veluti pedibus inſtrueretur, quibus, & mala fugere, & proſequi valeret. De his ut paucis dicamus.

Deſiderium variis nominibus exprimi ſolet: dicitur enim *cupiditas*, & *concupiſcentia*, quamquam hæc nomina paulò latiùs ſumi ſoleant pro aliis appetitus concupiſcibilis affectibus, præcipuè pro amore; nec ad deſiderium ſignifican-

dum derivata, simplex, innocens, aut qualecunque desiderium signet, sed ardentiùs, effrene, immoderatum, ac rationem non sequens, sed turbans ac rapiens. Solet etiam aliquando vocari *libido*, sed illa vox ex usu fermè restringitur ad illum impetum significandum, quo voluptatis tactus inordinatè appetuntur, sicut & ambitio, ac avaritia non simplex, sed vitiosum honoris, ac pecuniæ appetitum exprimunt. Undè hujus affectus, prout ab ordinato, & inordinato abstrahit, proprium vocabulum est *desiderium*.

Definitur autem desiderium, motus, seu affectus appetitus sensitivi tendens in bonum absens, seu quo prosequimur consecutionem boni. Quatenùs dicitur *affectus* convenit cum aliis passionibus; cæteræ verò particulæ distinguunt desiderium ab aliis affectibus partis concupiscibilis. Nàm amor est affectus, quo complacemus nobis in bono sive præsenti, sive absenti; delectatio verò versatur circa bonum præsens, & possessum, at verò desiderium est propriè, boni absentis. Immò per easdem particulas differt desiderium à passionibus partis irascibilis; præcipuè à spe, cui magis affine videtur: spes enim non est quasi qualiscunque absentia boni prosecutio, sed ardui ac difficultatibus circumsepti; nec quomodocumque in illud tendit, sed cum quadam erectione, conatu ac lucta contra difficultates animum deprimentes. At verò desiderium est simplex animi motus, & affectus in bonum absens, quatenùs præcisè bonum.

Verùm natura desiderii præclariùs adhuc elucescere potest, si observemus ex dictis hunc affectum medium esse inter amorem, & gaudium istumque habere ut principium, illud verò ut ter-

terminum. Quippè amor pondus, quoddam animi est, ipsum inclinans fortitèr, & suavitèr in bonum. Undè quemadmodum in rebus naturalibus, si avulsæ, ac remotæ sint à centro suo, ex pondere nascitur conatus, ac motus ad repetendum centrum, quo adepto, cessat talis motus eique quies succedit: ita in animo, si bonum amatum sit absens, ex amore nascitur ille motus, ac impetus, quo rapimur in illud, quique desiderii nomine intelligitur; obtento verò bono, illi motui succedit quies in bono, quæ est delectatio.

Desideria verò cum sint innumera, generalius dividuntur in naturalia, & non naturalia. Desiderium naturale est, quod oritur ex indigentia naturæ, ac tendit in bonum, quo talis indigentia removetur; ejusmodi sunt cupiditates cibi, & potus, & aliorum naturæ necessariorum. Desiderium non naturale est, quod oritur non ex naturæ necessitate, sed ex appetentis judicio, & fertur in id, quod appetens sibi judicat conveniens, præter id, quod natura requirit, cujusmodi sunt lautiores cibi, pretiosa vestimenta, pecuniæ, honores, res pulchræ, &c. Desiderium naturale facilè expleri potest, & tendit non modo in aliquid finitum, sed etiam modicum: natura enim paucis contenta est. At verò desiderium non naturale inexplebile est ac infinitum, ideòque à quibusdam non immeritò vocatur *inane*, non solùm quia tendit in res minimè necessarias, sed quia nullo bono plenè satiari ac impleri potest. Hujus ratio est, quia procedit ex rationis apprehensione: ratio autem in infinitum procedit, quatenùs ex una cognitione sibi viam parat ad aliam, sicque perpetuam quamdam desideriorum seriem insibulat. Aliam hujus rationem

affert. Div. Thomas ex eo petitam, quod naturale desiderium fertur solùm ad ea, quæ habent rationem medii ad solatium naturæ: cum ergò media intantùm appetantur, inquantùm conducunt fini, naturale desiderium non appetit res in infinitum, sed solùm quantùm exigit naturalis necessitas. At verò ratio sibi præstituere potest finem in his quæ cupit, putà in divitiis: cum ergò finis appetatur non secundùm aliquam mensuram, sed quantùm possibile est, desiderium consequens apprehensionem rationis cupit res absque mensura, putà habere divitias quantùm possibile est.

Causa desiderii est amor cum indigentia. Amor quidem, ex quo, ut superiùs dictum est, dimanat tanquam à suo principio, non secus ac motus deorsum ex gravitate. Indigentia verò, quia non omnis amor desiderium parit, sed indignus, ac privatus bonus amato. Verùm cum duplex desiderium distinxerimus, naturale, & in naturale; primùm nascitur ex vera naturalique indigentia, quatenùs natura dimota à suo bono, idest, à debita dispositione (ut dum stomachus aridior calidiorque factus fuerit, quàm par sit ad benè naturalitèrque se habendum) creat illarum rerum cupiditatem, quibus ad pristini status restitutionem opus est; idque vel per modum innati motus, in his, quæ sensu carent, vel per modum animalis affectus, in rebus sensu præditis. Desiderium verò non naturale nascitur ex indigentia per judicium rationis apprehensa; quatenùs scilicèt cum nomine facultates sensitivæ per conjunctionem ad rationem, quamdam elevationem sortiantur, appetitus sensitivus ex hoc habet, ut feratur ad res, non modò quatenùs naturæ conveniunt, sed e-

tiam

tiam quatenùs per rationem disponuntur, cum ergò ratio ex his sensibilibus quædam ut bona apprehendat, quæ tamen naturæ necessitatem non concernunt, putà vestes pretiosas, picturas, gemmas, opes, &c. eorum indigentia apprehensa desiderium creat, illudque tantò ut vehementiùs naturali, quantò ex altiori fonte derivatur.

Quantùm ad effectus desiderii, cum inter illos effectiva unio, & ecstasis haberi possunt quatenùs desiderium tanquàm amoris minister, tendit ad unionem amantis cum bono amato, amantemque veluti extra se abripit, ut in rem amatam ferat; præterea recenseri possunt quidam ei peculiares, cujusmodi sunt in primis tædium, quod est dolor ex dilatione boni desiderati natus; importunitas, quæ est nimia molestaque solicitatio rei desideratæ; suspiria, quæ huic affectui adeò propria sunt, ut penè cum eo synonyma sint, suntque retenti spiritus quasi eructationes, fiuntque quatenùs in desiderio appetitus spiritum intus trahit, ut illum deindè quasi ciaculetur in rem amatam, non secus ac sagittarius cordam arcus simul tum telo ad se trahit, ut fortiùs deindè illud in scopum expellat. Accenseri etiam potest inter effectus, aut certò proprietates desiderii, conatus ille, quo in res prohibitas prorumpit, juxta vulgatum illud.

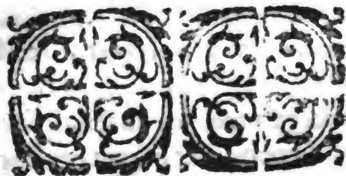
*Nitimur in vetitum semper, cupimusque negata;*

Immò quod sæpè vires ex difficultate ac dilatione acquirat, sæpeque ex nimia rei facilitate moriatur. Hujus autem ratio reddi potest, non solùm quia in prohibitis libertas, in arduis victoria desideratur, quæ duo cum sint bona excellentissima, reddunt res quibus conjunguntur,

longè optabiliores, sicque desiderium augent, & vehementiùs intendunt; sed etiam ex ipsa desiderii natura. Ille quidem affectus nihil aliud est, quam quidam conatus in bonum, seu quasi telum, quod in bonum tanquam in scopum vibratur; undè quemadmodum res difficiles majorem conatum exposcunt, & sagittarius in scopum remotum majori vi, quàm in propinquum, telum mittit, sic animus majori conatu, & connixu in ea bona tendit, quæ vel prohibitio, vel difficultas, vel dilatio quasi à nobis elongat.

De fuga, cùm ea, quæ circa illam dici possent, videantur satis innotescere ex dictis circa desiderium, non est, cur operosiùs differamus.

Unum Div. Thoma libet annotare, hunc nempè affectum proprio carere nomine: undè metaphorico; ac paulò communiori exprimitur, nempè fugæ, seu aversationis.



§. III.

## §. III.

### *De lætitia, seu delectatione, & tristitia, seu dolore.*

HÆ duæ passiones sunt omnium aliarum termini, quemadmodum amor, & odium principia: omnis enim animi nostri affectus ex amore boni, aut odio mali nascitur, & in delectationem aut dolorem desinit, ac consumatur. Undè inter passiones præcipui momenti sunt, proindè que paulò accuratiùs explicandæ: incipiendo ergò à prima.

Delectatio variis nominibus exprimi solet; dicitur enim *gaudium*: *lætitia*, *exultatio*, *jucunditas*, *voluptas*, *hilaritas*, &c. Quæ nomina ita exponi possunt ex Div. Thoma, ut *delectatio* sit proprium genericumque illius affectus nomen; *gaudium* verò illum significet, quatenùs ad rationalem partem attinet, extera verò à quibusdam illius effectibus imponantur; *Nàm*, ut inquit sanctus Doctor 1. 2. quæst. 31. artic. 3. ad 4. *lætitia imponitur à dilatatione cordis, ac si diceretur latitia. Exultatio vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, qua apparens exteriùs, inquantùm scilicèt interiùs gaudium prosilit ad exteriora. Jucunditas vero dicitur à quibusdam specialibus lætitiæ signis, vel effectibus.* At verò voluptas à volendo deduci videtur, quatenùs delectatio est maximè inclinationi conformis, quamquàm frequentèr hoc nomen restringatur ad delectationes corporales.

Definiri autem potest hic affectus, prout voluntati, ac sensibili appetitui communis est,

quies

quies appetitus in bono; seu, affectus causatus ex apprensione boni possessi, prout verò specialitèr restringitur ad sensitivum appetitum, passio facta in appetitu ex præsentia boni sensibilis, seu quies in bono sensibili. Hæ definitiones ex dictis innotescunt, quippè quemadmodum, ut diximus, ex amore boni nascitur quidam motus in ipsum, si sit absens, qui dicitur desiderium, ità ex eodem amore nascitur quies, seu tranquilla quædam appetitus benè se habentis pax, quando bonum apprehenditur, ut præsens. Porrò quies, & pax illa in bono non est accipienda merè privativè, pro cessatione omnis motus, sed positivè, pro quodam affectu, seu immutatione facta in appetitu, quatenùs cum anteà elongatus à bono, ac tanquàm extrà centrum suum positus, violentiam quamdam pateretur ex possessione boni, ac conjunctione cùm ipso benè se habet, ac quasi statui sibi proprio, & optimo redditur. Undè Aristoteles 1. Rethor. cap. 11. definit voluptatem. *Motionem animi, & constitutionem subitam, ac sensibilem in statu naturæ suæ convenienti:* sumendo scilicèt *motionem* non pro tendentia ad ulteriorem terminum, sub qua ratione quieti opponitur, sed pro quadam mutatione facta ex adeptione termini; mutatione, inquam, non successiva, ut est ambulare, loqui, &c. sed subita, qualis est visio, intellectio, &c. Undè etiam Div. Thomas advertit delectationem non fieri in tempore per se, sed solùm per accidens eò, quòd boni possessio, à qua causatur, consistit in successione ac veluti per particulas dispensatur.

Delectationum autem quædam sunt intelligibile, ac spirituales, quæ scilicèt mente, ac voluntate percipiuntur, ut ea, quæ consistit in contem-

templatione veritatis; quædam verò ſenſibiles, quæ ſenſibus apprehenduntur, & ad appetitum ſenſitivum pertinent; ut ea quæ in cibo, potu, pulchrarum rerum aſpectu percipitur. Primæ ſunt ſecundùm ſe perfectiores, potiores, ac majores, tùm quia percipiuntur à potentia nobiliori, mente ſcilicèt, quæ ſenſitivis potentiis longè præſtat, cujus ſignum eſt, quòd, ut notat Auguſtinus, nemo eſt, qui non vellet magis carere viſu corporali, quàm intellectu, eò modo, quò beſtiæ; & ſtulti carent; Tùm quia ſunt de nobiliori bono: ſpirituale enim bonum eminentius eſt bono ſenſibili: cujus ſignum eſt, quod propter bonum ſpirituale homines abſtinent à maximis corporalibus voluptatibus, putà proptèr honorem, & virtutem; Tùm demùm quia bona ſpiritualia perfectiùs, intimiùs, ac firmiùs poſſidentur quàm ſenſibilia; unde cùm poſſeſſio boni ſit cauſa delectationis, majorem quoque creant delectationem. Attamen delectationes corporales reſpectu hominis ſunt vehementiores propter tria, ut notat D. Thomas 1. 2. quæſt. 31. artic. 5. *Primo quia ſenſibilia ſunt magis nota quoad nos, quàm intelligibilia. Secundo quia, cùm ſint paſſiones ſenſibilis appetitus, ſunt cum aliqua tranſmutatione, corporali, quod non contingit in delectationibus ſpiritualibus, niſi per quandam redundantiam à ſuperiori appetitu ad inferiorem Tertio quia delectationes corporales appetuntur ut medicinę quędam contra corporales defectus, vel moleſtias ex quibus triſtitia ſequuntur.* Undè dupliciter delectant, & propter bonum quod aſſerunt, & propter malum quod auferunt: immò quia, ut ait Auguſtin. libr. 83. qq. quæſt. 36. Nemo eſt qui non magis dolorem fugiat, quàm appe-

rat voluptatem, idcircò voluptates sensibiles ardentiùs cupiuntur, eò quòd tristitiam quâ ferè homo semper aliqua ex parte premitur, deliniunt. Immò quædam avidè quæruntur, & delectant, in quibus nihil aliud boni apparet, nisi quòd auferunt tristitiam quæ est ex labore, ut otium, ludus, & alia quæ ad requiem pertinent.

Sensibilis verò delectatio, non secùs ad desiderium, rursus dividi potest in naturalem, & non naturalem: seu, ut vocat Aristoteles 1. Rethor. cap. 11. in eam *quæ rationis expers est*, & eam, *quæ est cum ratione*. Delectatio naturalis, & rationis expers est, quæ causatur ex perceptione boni purè naturalis, quodque per sensum apprehenditur, ut bonum præcisè, quia naturæ convenit; ejusmodi est quæ in cibo potuque percipitur: & hæc brutis competit, etiam quadantenus purior quàm homini. Delectatio verò non naturalis, sed altior naturali, quæque est cum ratione, est illa quæ causatur ex perceptione boni sensibilis, quòd ut tale apprehenditur, non præcisè quia naturæ convenit, sed, ut loquitur Aristoteles, *ex persuasione rationis*; idest, quia rationi, sensuique quatenùs rationem in homine aliquatenùs participat, conveniens est. Ejusmodi est delectatio illa quàm etiam in appetitu sensitivo percipimus ex consecutione honoris, famæ victoriæ opum, & aliarum ejusmodi rerum, quas solus homo inter animantia quærit, & amat.

Quantùm attinet ad causas delectationis, prima, & universalior est operatio, tùm quia omnis delectatio ex aliqua operatione sequitur, saltem ex consecutione ipsius boni, & cognitione illius, ut præsentis, tum quia ipsa operatio quoddam

bonum

bonum eſt, & ut decentiùs attentiùſque fiat, voluptatis illecebris à natura conditur; ut præcipuè videre eſt in his operationibus quæ ad individui conſervationem, & ad ſpeciei propagationem pertinent, quas ut animal libentiùs exequeretur, condimento voluptatis naturæ Author commendavit. Attamen quia operatio intantùm delectat, inquantùm potentiæ agentis commenſuratur, ſi excedat, fit laborioſa, & moleſta, proindeque ampliùs non delectat, ſed cruciat.

Secunda cauſa delectationis eſt alternatio: Nàm juxtà Proverbium, *Placet varietas*; quòd admirans Auguſtinus 8. Confeſſionum capit. 3. *Quid eſt hoc, Domine Deus meus*, inquit, *cum tu in æternum tibi ipſi ſis gaudium, & quædam de te circa te ſemper gaudeant, quod hæc rerum pars alterne defectu, & profectu, oſtenſionibus, & conciliationibus gaudet?* Hujus verò rationem egregie reddit Div. Thomas. Tùm quia naturas noſtra tranſmutabilia eſt, ideòque tranſmutatione tanquam re ſibi conaturali gaudet. Tùm quia cùm delectatio fiat ex actione medioceri, & non ſuper excedente rei delectabilis, quando continuata præſentia ejus incipit excedere menſuram naturalis habitudinis efficitur oneroſa, ac moleſta, proindèque remotio ejus ex ſucceſſione contrarii fit delectabilis; Tùm demùm quia homo deſiderat totum cognoſcere; cùm ergò quædam non poſſint apprehendi tota ſimul, delectat in his tranſmutatio, ut unum tranſeat, & aliud ſuccedat, & ſic totum. Immò nimia prioris mora incipit eſſe tædioſa, quatenùs poſterioris cognitionem differt; undè Auguſtinus libr. 4. Confeſſ. capit. 11. *Non vis, inquit, ſtare ſyllabam, ſed tranſvolare, ut aliæ veniant, & totum audias.*

Ter-

Tertia, & quarta causa delectationis sunt spes futuri boni, & memoria præterit. Cùm enim ex præsentia boni nascatur delectatio, hæc duo bonum in re absens, quadantenùs animo præsens efficiunt: Nàm per memoriam ea, quæ jam jure sunt elapsa recolimus, ac nobis repræsentamus; per spem vero quamdam futuri boni prælibatam possessionem degustamus, quatenus adeptionem ejus nostræ potestati inesse sentimus. Sed cur etiam præterita mala, dùm recoluntur, delectant? Juxtà illud Homericum.

*Nam delectatur, memore est quicumque laborum.*

*Cum res est multas passus multasque peregit.*

Respondet Aristoteles 1. Rethor. capit. 11. id fieri ex eò, quòd exantlati labores relinquunt post se aliquid honestum, & bonum, quòd cùm fiat præsens animo recolendo mala præterita, delectat. Addi potest, quòd labores insignes pertulisse, periculaque evasisse, est aliquod victoriæ genus, fælicitatis pars, & res admiratione dignum efficiens. Cùm igitur victoria, fælicitas; illæque res, quæ nos admiratione dignos efficiunt; maximè animum delectent, consequens est, ut dum præteritos labores, & superata pericula cogitamus, ex hoc maximè delectemur. Verùm id mirum magis, quod non solùm memoria dolorum, sed etiam ipse dolor, luctus, lacrymæque, quibus ob absentiam rei amaræ perfundimur, sunt quædam delectationis causæ. Et quidem de luctu, lacrymis dici posset intantum causare delectationem, inquantum mitigant, ac deliniunt amaritudinem doloris ob absentiam rei amatæ nos præmentis. Verùm alia ratio ex D. Thoma, &

Ari-

Aristotele reddi potest, quia hæc omnia faciunt vivaciorem memoriam, ac cogitationem rei dilectæ; undè ut inquit Aristoteles 1. Rethor. cap. 11. *Licet molestia sit in eo, quod talis res non adsit, attamen voluptas in eo, quod quis recordetur, & videat quodammodo illam, & quid ipse ageret, qualisque esset.*

Quinta causa delectationis est similitudo. Nam, *simile simili gaudet*, & juxtà frequentata Græcis proverbia, *cognoscit fera feram;* Et, *semper graculus cum graculo.* Similitudo enim est quædam unitas; sicque bonum bono uniendo, ipsum auget, undè consequitur delectatio. Verum quia per accidens ex simili accessu bonum proprium corrumpi potest, ut dum figulus figulum in suo lucro turbat, ideò ex hoc fit, ut aliquando simile suum simile abominetur.

Porrò ne singulatim omnia prosequar, inter dilectationis causas recenseri possunt, tùm admiratio, quatenùs novi aliqualem cognitionem secum affert, ampliorem que pollicetur; unde rara, & mira sunt jucunda, sicut, & omnes repræsentationes rerum, etiam in se minimè delectabilium, *Gaudet enim animæ*, inquit Div. Thomas, *in collatione unius ad alterum quia conferre unum alteri est proprius, & connaturalis actus rationis;* Tùm beneficentia, quia sit homini quædam imaginatio abundantis boni in ipso existentis; Tùm etiam ira, quæ, ut ait Homerus, *melle effuso longe dulciore est*, quatenùs spem facit vendictæ, quæ jucunda est, *In quantum*, inquit D.Thom. *videtur removere apparentem minorationem, quæ videtur esse ex præcedenti læsione. Cum enim aliquis est ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratus, & ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsio-*

*læsionis*. Similiter amari, laudari, suspici, delectationem creanti, quatenus sunt signa boni existentis in nobis, maximè dum fiunt à sapientibus. Immò vincere, redarguere, aliosque increpare jucunda sunt, non quatenùs aliis malum inferunt, sed quatenùs pertinent ad bonum proprium, quod homo plus amat, quàm malum alterius adversetur. Vincere enim est delectabile, inquantùm per hoc fit æstimatio propriæ excellentiæ, & propter hoc omnes ludi, in quibus est concertatio, & in quibus potest esse victoria sunt maximè delectabiles. Redarguere autem, & increpare est delectationis causa, tùm quia homo per hoc alteri benefacit, quòd jucundum est, tùm præcipuè quia hoc facit homini imaginationem propriæ sapientiæ, & excellentiæ, increpare enim corrigere est sapientium, & majorum.

Effectus delectationis sunt, in primis delectatio duplex; altera propriè sumpta, quatenus in gaudio cor sese explicare, ac diffundere videtur, spiritusque difflati sese uberius effundant, quasi in occursum boni pergentes, tanta aliquando licentia, ut cor ipsum nimis destituant, sicque deliquium, ac mors sequatur; quam ob hanc causam multi ex nimio inopinatoque gaudio exspirasse leguntur: nisi majus ejusmodi genus mortis causari, non ex eo præcisè, quòd spiritus cor deseranti, sed quòd nimis pulmones dilatant nimiaque sanguinis effusione cor obruatur, sicque tam respiratrice, quam pulsatrice virtute afflictata, quasi duobus vitæ cardinibus concussis, deliquium, immò interitus inferatur. Alter vero dilatatio est metaphorica, quatenus in lætitia, & apprehensio ex perceptione boni convenientis perfectionem

quan-

quandam assequitur, quæ est spiritualis quædam magnitudo, & affectus, ut plenius bonum capiat, sese explicare videtur.

Secundus delectationis effectus est creare sitim ac desiderium sui non modo, quando absens memoria recolitur, sed etiam quando incipit haberi, & nondum perfectè habetur: tunc enim delibatio ejus acuit desiderium plenius eam degustandi. Verum postquam usque ad satietatem percipitur, causat sui fastidium, ac nauseam, ut patet in delectationem ciborum aliorumque sensibilium, in quibus duntaxat locum habet id fastidii genus, nam spirituales delectationes quo pleniùs habentur, eò ardentiùs appetuntur.

Tertius effectus delectationis sensibilis est impedire usum rationis, vel ipsum penitus absorbendo si delectatio maxima sit, & omnem animi intentionem ad se rapiat; vel saltem si immoderatior sit multum distrahendo. Delectatio enim, ut egregie notat Marsilius Ficinus, est *esca, & veluti hamus spirituum*, qui neglectis aliis functionibus ad eam percipiendam affatim accurunt, vel domum vigorem judicii practici emolliendo. Unde Aristoteles 6. Ethicorum c. 5. dicit, *quod delectatio corrumpit existimationem prudentiæ*.

Quartus demum delectationis effectus est, perficere propriam operationem, qua percipitur. Tum quatenus, & ipsa est quoddam bonum, proindèque addita bono operationis ipsum auget, decorat, condit, ac perficit: Tum præcipuè quatenùs allicit attentionem contentionemque virtutis agentis. Est enim condimentum quoddam reddens operationem suaviorem, cariorem, appetibiliore, & veluti quædam esca spi-

spirituum. Undè prudens natura necessariis ope-
rationibus liberali manu voluptatem admiscuit,
ut libentiùs, attentiùs, decentiùs, ardentiùs ef-
ficaciusque peragerentur.

Tristitiam, de qua peregregiè D. Thom. 1. 2.
disservit per quinque quæstiones, ut breviter
attingamus ejus natura, causæ, & effectus sa-
tis intelligi possunt ex dictis circa delectatio-
nem. Definiri enim potest, quies appetitus in
malo, quies, inquam, non tranquilla, & ap-
petitui conveniens: sed repugnans, & discon-
veniens: vel etiam affectus causatus ex appre-
hensione mali præsentis. Infertur autem à con-
trariis eorum quæ inter causas delectationis re-
censuimus, & generalitèr ab omni malo con-
juncto, & apprehenso ut tali, Effectus vero e-
jus sunt cum angustiare, constringere, & ag-
gravare animum, sicut ipsum delectatio dila-
tat, & erigit. Tum operationem debilitare,
sicut, & delectatio roborat; Tum præ cæteris
passionibus corpori vitæque nocere, eo quod, ut
præclarè notat Div. Thoma, impediat cor mo-
tionem, ac vitam liberè in alia membra effun-
dat, sicque quasi vitalem fontem occludat ipsum
constringendo, ac præ cæteris passionibus oppri-
mendo.

Verum cum tristitia sit quædam animi ægritu-
do, quædam ejus remedia, & levimenta comme-
morat D. Thom. inter quæ primum est quælibet
delectatio, quæ suavitate sua, veluti balsamo
quodam vulnus à dolore inflictum consolidat,
aut certè demulceat, reficitque fatigatum ani-
mum, ut quies membra labore soluta.

Secundum remedium, & connaturalius sunt
fletus gemitus, suspiria, lamenta, cęteraque ex-
teriora tristitię signa: his enim exoneratur ani-
mus:

mus: quatenus velut evacuatur, & extra effunditur quędam acerbitatis tristitię pars, intentioque animę ab interiori doloris sensu ad exteriora illa signa divertitur: interimque aliqualis satisfactio capitur in hoc opere connaturalissimo; quid enim tam naturale dolenti, quam flere; Omne autem connaturale opus delectat.

Tertium est amicorum compassio, quę dolorem delinit, tum quatenus est egregium signum amoris, eorum; signa vero amoris, cum semper delectent, tum maximè dum affligimus, quia tunc magis aliena ope indigemus: tum etiam quia oppressus doloris pondere animus alleviatur, dum alii per compassionem ei conjunguntur, ad onus doloris cum illo profundit.

Quartum remedium sapientibus primum est contemplatio veritatis, quia mitigatur dolor non solum quatenùs per eam mentis acies à doloris sensu avertitur animus, ne malis succumbat erigitur, robur quoddam, ac generosum sensibilium, seu affligentium, seu delectantium contemptum concipit, sed etiam quatenus ipse cum sit maximè jucunda, exasperatum animum demulcet, ac sua suavitate acerbitatem omnem profundit.

Quintum demum doloris lenimentum sunt quędam remedia corporalia, quibus dum debitus corporis status, dolore turbatus restitur, animus simul cum corpore reficitur: Inter ea verò sunt tum somnus, qui ut inquit Ambrosius *mentes fessas allevat, luctusque solvit anxios*, quatenùs scilicet, & dolorum curarumque oblivionem inducit, & benigno quodam rore arentes spiritus recreat, unde vocatur à Tertulliano. *Recreator corporum, redintegrator virium medicus laborum*; Tum balnea de quibus Augustin.

9. Conf.

9. Conf. cap. 12. ait, *Audieram balnei nomen inditum, quod anxietates tollat ex animo.*

## ARTICULUS TERTIUS.

*De passionibus partis irascibilis, scilicet, spe, desperatione, audacia, timore, & ira.*

UT reliquas passiones, quę scilicet ad partem irascibilem spectant, breviter expediamus; imprimis patet ex dictis, quod cum alię ad concupiscibilem, pertinentes versentur circa bonum, & malum simplicitèr sumptę, istę addunt ad rationem ardui; ac difficilis suntque proindè veluti quidam animi conatus, quibus, & ad bonum se erigit, & contra mala insurgit. Sunt autem numero quinque, scilicet spes, & desperatio, timor, & audacia, & ira, de quibus singularius ut verbo dicamus.

Spes definitur, passio qua appetitus tendit in bonum futurum arduum, adeptu tamen possibile. Quatenùs passio, convenit cum aliis appetitus sensitivi motibus: cęterę vero particulę distinguunt spem à reliquis passionibus, à timore quidem: quatenùs objectum spei dicitur *bonum*, timor enim est de malo: à gaudio, quatenùs dicitur, *futurum* gaudium enim est de pręsenti, à desiderio, quatenus dicitur *arduum*, desiderium enim est de bono futuro pręcisè ut conveniens est, non verò ut induit rationem ardui; à desperatione, quatenus dicitur adeptu possibile, desperatio enim est de impossibili.

Ex

Ex quo patet quod spes supponit desiderium, & in illo fundatur, additque supra quandam appetitus firmitatem contra difficultates; quippè desiderium est simplex anhelatio in bonum absens. Verùm quia dilatio, difficultatesque quibus obsidetur bonnm desideratum veluti deprimunt, dejiciunt, appetitus aciem, ideò indiget quodam conatu quadamque firmitate, ut sese erigat, & roboret in prosequutione boni. Hic conatus animi sese obfirmantis est spes quæ nascitur ex boni possibilitate.

Causæ hujus passionis sunt, imprimis experientia, secundùm quod per eam erudimur tum de possibilitate boni, tum de modo tendendi in ipsum. Nam si per eam cognoverimus rem solere in deterius cadere, tunc impedit magis, quàm juvat spem. Secundò vires, quibus difficultates fiunt superabiles; ad quam causam pertinent divitiæ, fortitudo, amici, &c. Tertiò calor cordis, quo spiritus roborantur, ne ita facilè cedant difficultatum imaginationi, qua retunduntur. Quartò demum inconsideratio, qua fit ut difficultates non reputentur, aut non advertantur. Propter has causas, & juvenes, & ebrii, & stulti sunt bonæ spei: juvenes quidem tum quia in eis est paucum de præterito, multum verò de futuro, & ideò spe magis, quam memoria vivunt; tum quia optimam opinionem habent de suis viribus, difficultates verò parvipendunt eas satis non penetrant, nec experti sunt; tum demum quia abundant calore cor dilatante; & spirituum motum obfirmante; Ebrii verò, quia & in ipsis calor æstuat, & bene sentiunt de suis viribus, nec difficultates perpendunt; Stulti demum propter inconsiderationem periculorum.

At verò senes sunt raræ spei, eo quod, cùm in præteritis experti sint res plerunque in deterius cadere, in futuris idem suspicantur; & præterea difficultates magis ponderant, ac penetrant, & demum languescens in illis calor non satis roborat spirituum motum, qui propterea facilè retunduntur ex opinione difficultatum.

Effectus spei sunt, tum delectare quatenus per eam desiderati boni quandam prælibationem degustamus: Tum operationem perficere, nam quatenus respicit bonum arduum, excitat attentionem, quatenus verò respicit bonum possibile, non retundit conatum: Tum in amorem personæ inducere, à qua bonum speramus ex hoc enim, quod per aliquem speramus bona nobis provenire posse, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum, & sic eam amarè incipimus.

Desperatio satis innotescit ex dictis de spe, cui contrariatur, non quidem penes objecti contrarietatem secundum bonum, & malum, utraque enim est de bono, sed penes accessum, & recessum, quatenus spes est accessus ad bonum, desperatio verò recessus ab illo. Contingit enim aliquando bonum desideratum tot difficultatibus circumvallari, ut illis obrutus animus succumbat & ab ejus persecutione recedat. Hic affectus dicitur desperatio, quæ proinde definiri potest, passio qua appetitus recedit à bono arduo adeptu impossibili. Hæc vero impossibilitas non debet esse metaphysica, sed moralis quatenus nimis difficilia, quæque conatum nostrum superant, reputantur ut impossibilia.

Audacia, definitur; Passio, qua appetitus insurgit in malum terribile ad ipsum fugandum, & superandum: quatenus dicitur *passio*, convenit

cum

cum aliis · cæteræ particulæ proprium audaciæ characterem assignant: quæ ut intelligantur, advertendum cum Div. Thoma appetitum per se tendere in bonum, & recedere à malo; per accidens tamen, & recedit à bono, quando scilicet tot difficultatibus vallatur, ut non possit obtineri; sicque fit desperatio: & è contra tendit in malum, non obtinendum, sed vincendum, quando spes ipsius superandi affulget: & hic motus dicitur audacia. Expressè verò diximus, in malum terribile, quia mala levia contemptum potiùs, quam audaciam inducunt: unde audacia non est nisi circa magna, & terribilia mala.

Hujus passionis causæ sunt, in primis spes: non enim quis movetur ad insurgendum contra mala, nisi ex spe vincendi ipsa. Unde Aristoteles 3. Ethic. cap. 8. ait, *Quod illi, qui sunt novæ spei, sunt audaces*: ut juvenes, ebrii, stulti. Omnia quoque quæ spem fovent, & augent, pari ratione audaciam causant, ut divitiæ, amici, robur, experientia in periculis, &c. Sed prę omnibus legitimam audaciam facit confidentia divini auxilii: unde Aristoteles 2. Rhetor. capit. 5. agnoscit, *eos qui bene se habent ad divina audaciores esse*, & ideo ut idem ibidem dicit: *Injustum passi redduntur audaciores, quia existimant, quod Deus justum possit auxilium ferre*. Et præterea altera audaciæ causa ex parte materiali, calor scilicet cordis, qui roborat impetum spirituum ut ne ita facilè ab apprehensione periculi retrudantur. Undè animalia, quæ habent cor parvum sunt audaciora: quæ verò magnum, sunt timidiora, ut dicit Aristoteles lib. 3. de partibus animalium, cap. 4. quia scilicet, inquit D. Thom. 1. 2. quæst. 4. 5. art. 3.

*Calor naturalis non tantùm potest calefacere magnum cor, sicut parvum sicut ignis non tantùm potest calefacere magnam domum sicut parvam.* Præterea quia timor opponitur audacię, ideò quæ timorem tollunt, audaciam causant, unde homo fit audacior ex eo, quod non habet inimicos, ac nemini nocuit, illis enim, qui aliis nocuere, maximè imminere videntur pericula.

Inter hujus passionis effectus recenset D. Thomas, tum revocare spiritum, & calorem ad cor initio periculi, quasi ad irruptionem vehementiorem faciendam; unde audaces aliquando aggredientes periculum tremunt: tum motus fortiores initio periculi facere quàm in fine, unde Aristoteles 3. Ethic. cap. 7. *Audaces*, inquit, *prævolantes sunt, & volentes ante pericula in ipsis autem discedunt*. Cujus ratio est, quòd illa passio regitur sensitiva cognitione, quæ cum non sit collativa, non discutit singulas periculi circunstantias, unde illis ex improviso occurrentibus succumbit, cùm è contra vir fortis sit in ipso periculo constantior, quàm ante; eò quòd singula præviderit immò majora aliquando, unde ex occursu minorum non terretur, sed magis persistit.

Timor opponitur audaciæ, ex cujus explicatione proindè innotescere potest; Undè sicut audacia erigit animum contra mala, ex spe superandi, ita timor dejicit eum ob difficultatem evadendi, ideòque definiri potest. Passio qua appetitus succumbit ingruenti malo terribili, ac vix evitabili; seu, dejectio animi victi à gravitate periculi. Ut enim observat D. Thomas, dum malum imminens est in apprehensione, fit quædam veluti lucta inter appetitum, & malum:

nam

nam & appetitus vincere, & fugare nititur malum, & rursus malum natum est fugare, ac vincere appetitum. Si ergò in hoc veluti conflictu animal sentiat vires suas esse superiores malo, insurgit in illo impetus ad aggrediendum expugnandumque malum, qui est audacia; Si autem animal sentiat vires suas esse minores, malum verò, & periculum gravius, dejicitur, succumbitque victus appetitu, & sic fit timor.

Ex his patet causas timoris esse, tum defectus ex parte appetitus, & appetentis, qui non sentit in se satis virium ad expugnandum malum; Tum gravitas ex parte mali, quod ita ingruit urgetque, ut vix evasionis copia eluceat. Dico *vix*: nam si nullum prorsus effugium esset, timor in disperationem degeneraret: Undè ad timorem requiritur aliqua spes evadendi, non quidem orta ex excessu virium nostrarum ad vincendum malum, hæc enim ingenerat audaciam; sed ex quadam incertitudine mali eventus, quod non necessariò, sed contingentèr imminet. His causis accedit corporalis dispositio, tum ex parte imaginationis, quæ fuliginosa quadam nigredine horrorem rebus affingit: Undè melancholici sunt timidi (nisi quibus melancholia facilè inardescit, hi enim audaciores existunt) tenebræ timorem horroremque incutiunt: Tum ex parte cordis, in quo calor modicus, parciorque, ac debilior spiritus existit, undè animalia quibus cor magnum, & frigidus circum præcordia sanguis inest, sunt timidiora.

Effectus timoris sunt, imprimis contractio, eaque duplex: altera metaphorica, quatenus appetitus à malo victus, profligatusque re-

cedit: & in seipso colligitur; Altera propria, & corporalis, quatenus in timore calor, & spiritus exteriora relinquunt, & ad interiora præcipuè ad cor tendunt, ibique congregantur, non ut impetum faciant, sicut in desiderio, & audacia, sed ut salventur; ideoque ibi non æstuant, sed torpent, ac marcescunt, sicut victa civitate cives ad interiora, & munitiora fugiunt, non gratiâ eruptionis commodiùs faciendæ, sed gratia salutis, & effugii, Immò urgente apprehensione mali, & cor expugnante, calor, & spiritus vergunt ad interiora, quasi fugiendo apprehensionem mali à cerebro in cor derivantem. Idem ob eandem causam fit in morte, cujus timor gravis est quædam prælibatio, in qua calor, & spiritus recedit ad interiora. Verùm egregiè Div. Thom. 1. 2. quæst. 44. art. 1. ad 3. notat verecundiam, quæ est quædam timoris species, hunc effectum non inducere, sed potius oppositum, eò quòd verecundia non causetur à malo naturam destruente, sed solùm à quadam turpitudinis apparentia animam confundente, ac turbante; & ideò sanguis, calor, & spiritus non fugiunt ad arcem vitæ, sed potius turbulentè ascendunt ad superiora, præcipuè ad faciem, ubi sentitur labor ex turpitudinis deprehensione causatus, quasi natura intenderet non solùm parti laboranti ferre opem, sed etiam velum quoddam superinducere ad tegendam confusionem in ea relucentem: unde in verecundia rubet vultus ex affluxu sanguinis, & spiritus ad faciem.

Cæterùm ex illo primo effectu plures alii sequuntur, ut tremor, pallor, crepitus in destituti calore, vigore, spirituque membris; interclusio quoque vocis, quasi spiritu foras eructare

ad

ad formandam vocem refugiente; erectio capillorum, compressis ob frigus porulis, ex quibus prodeunt, & quadam rigiditate ex frigore omnia membra invadente in illis causata; immò aliquando subita canities, vehementia scilicèt timoris intra paucas horas in capillis id efficiente, quod lenta senectus per plures annos sensim operatur. Ex eadem etiam contractione fit deliquium animi frigore præ cordia invadente, stupor, & quædam totius hominis rigiditas ob defectum caloris, sitis, & ariditas faucium, destitutis scilicèt illis partibus solita sanguinis irroratione, solutio alvi, propter contractionem ventris & quod ex compressa fellis vesicula bilis copiosa influat in intestina, stimuletque ad electionem excrementi, interimque musculi retentivi, qui *sphincteres* dicuntur, defectu spiritus debilitentur.

Ad effectus timoris spectant etiam, turbatio mentis, stupor, & insensibilitas quædam, ita ut nimio timore perculsus neque audiat, neque videat, neque aliquid cogitet, eo quod nempe cogitatio mali totam phantasiam impleat, obruat, & impediat: & sic ex ea parte timor consilium adimit, & operationem præpedit. Attamen etiam solicitudo evadendi mali ex timore causatur, & ideò ex hac parte timor dicitur facere bene consiliativos, & operationem adjuvare, quasi stimulando ad quærendum consilium, & adhibendam curam, ut evitetur malum; quamvis ex alia, & mentem turbando ac confundendo consultationem impediat, & calorem ac spiritum retrahendo, qui sunt maximum animalibus auxilium ad operandum, electionem retardet.

Ira, quam Gregorius Nissenus elegantèr vo-

cat, *Armigerum concupiscentiæ*, variè definitur: Cicero eam describit, *Inimicitiam ulciscendi tempus observantem*. Alii cum non unam simplicem passionem putent, sed sinnum, & plexum passionum, eam definiunt, *affectum, quo anima præ dolore ob injuriam acceptam, ac odio in illius authorem concepto, pectoreque incalescente ad ulciscendum concitatur, ut authorem facti pœniteat*. Breviùs definiri potest ex Aristotele, partim lib. 1. de anima cap. 1. partim lib. 2. Rhetor. capit. 2. *Appetitus ultionis apertæ, cum fervore sanguinis circa cor*. Quatenus appetitus convenit cum aliis passionibus, quæ sunt quidem appetitus motus; reliquæ particulæ proprios iræ characteres assignant; nàm proprium iræ objectum est vindicta, seu ultio injuriæ, non qualiscunque, sed aperta: undè lib. 7. Ethic. cap. 7. Aristoteles eam vocat, *affectum apertum minimèque insidiosum*: Iratus enim vult innotescere ei, qui intulit injuriam, se esse qui noceat, & ob illatam injuriam noceat, ut sic eum illatæ injuriæ pœniteat. Additur verò *cum fervore sanguinis circa cor*, ad significandum materiale iræ, quæ quandam sanguinis ebullitionem circa præcordia excitat.

Inter causas iram provocantes primatem locum tenet parvipensio, seu injustus contemptus; quippe cum omnia iræ motiva ad istud reduci possint: ira enim est appetitus vindictæ, idest rependendi injuriam, non qualitercunque illatam, sed ex certa scientia, & electione; undè contra eos, qui vel ignorantèr, vel ex passione nobis nocuerunt, aut parum, aut nihil irascimur. Quod autem aliquis ex certa scientia, & electione injuriam inferat, hoc pertinet ad parvili-

vilipensionem, cujus tres species enumerat Aristoteles, scilicèt *despectum*, quo aliquis tanquam nulla re dignus negligitur; *incommodationem*, qua quis alienæ voluntati se opponit, non ut aliquid sibi eveniat, sed ne illi; & *contumeliam*, qua qui nocet, & molestus est in iis, quæ cedunt in dedecus patientis, nullo alio quæsito fructu, nisi maligna quadam voluptate quam percipit, quatenùs male faciendo alteri, putat se excellere supra ipsum. Quidquid ergo auget has parvipensionis species, auget, & iram: Et ideò quia tantò parvipensio est gravior, quantò excellentior est persona, quæ contemniter, excellentia offensi auget iram, excellentia verò offendentis supra offensum eam minuit. Altera causa disponens ad iram ex parte irascentis, est defectus ejus proprius: qui enim alicui defectui obnoxius est, faciliùs putat se contemni, ideòque ad iram pronior efficitur: undè pauperes, infirmi, quibus negotia in deteriùs eveniunt, facilius irascuntur.

Effectus iræ sunt primò quædam delectatio; undè Homerus de ira inquit.

*Dulcior effuso quæ melle in pectore crescit.* Cujus delectationis causa est, quod per iram fiat spes vindictæ, quæ maximè jucunda est, eo quod sit proprium remedium doloris ob injuriam concepti. Secundò fervor quidam, non dulcis, & lenis, qualis est in amore, quique correspondeat sanguini; sed amarulentus, & ad consumendum exęstuans qui correspondeat flavæ bili. Tertiò turbatio, tùm rationis, quæ ut quietos, tranquillosque spiritus exigit, ita turbulentia eorundem ab iræ fervore causata maximè confunditur, obnubilatur, obcæcatur; tùm etiam corporis, maximè

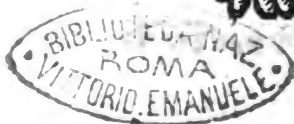
membrorum illorum in quibus ut loquitur Div. Thom. cordis vestigia relucent: ut sunt oculi, facies, lingua &c. quam perturbationem ita describit Greg. 5. Mor. cap 31. *Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat corpus tremit, lingua se præpedit facies ignescit, exasperantur oculi, & nequaquam se cognoscunt ignoti; os quidem clamorem format sed sensus quid loquatur ignorat.*

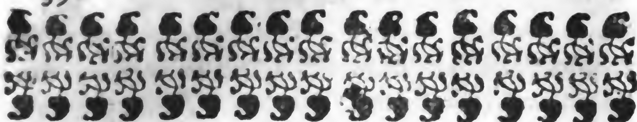
Unde non immeritò quidam pro aptissimo sedandæ iræ remedio habuit, ut iratus se in speculo inspiceret, ex illa exteriori turbatione vultus dimotum sua sede animum deprehensurus. Taciturnitas etiam reponitur inter effectus iræ, quatenùs turbata ratio, vel digna passione verba non repetit; vel impedito organo satis ea exprimere nequit; vel aliquid inordinatum, & sera pœnitentia vindicandum proferre pertimescit.

Addi demùm posset inter effectus iræ manifesta operatio: iratus enim non insidiosus est: sed apertus Cujus rationem peregregiè repetit Div. Thom. 1. 3. quæst. 48. art. 3. ad 2. partim ex impedimento rationis, quæ non potest discernere, quid sit occultandum, & quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias: partim verò ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira. De magnanimo autem dicit Aristot. Ethic. cap. 3. *Quod est manifestus exosor, & amator, & manifestè dicit, & operatur.* Partim demum ex discrimine, quod est inter concupiscentiam, & iram: concupiscentia enim fertur circa delectabilia quædam, quibus adjungitur aliqua turpido, & mollities, ob quam homo vult latere: undè concupiscentia vocatur ab Aristotel. *Latens, & insidiosa.* At vero ira respicit vindictam,

ctam, in qua virilitas, & excellentia quædam relucet: undè iratus amat agere in aperto, tanquàm præclarè ſe agere putans. Addi præterea poſſet, quod ira, cum ſubitos habet impetus, quærit compendioſiorem viam: viæ autem occultæ, & inſidioſæ ſunt ſinuoſæ, anfractuoſæ, ac prolixæ. Et demùm hoc ipſum maximè pertinet ad moliendam parvipenſionem, ut omnibus innoteſcat offendentem non impunè læſiſſe, & ideò iratus non occultum, ſed apertum quærit inferre nocumentum, ut plenè ſibi ſatisfaciat, ſed de paſſionibus ſatis.





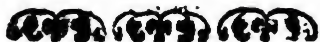


# QUÆSTIO QUARTA.

## *De bonitate, & malitia morum humanorum.*



Hanc moralis partem eò pressiùs transcurremus, quo fusiùs, & accurratiùs illam Theologi expendunt. Unde missis aliis quæ circa bonitatem, & malitiam moralem in Theologia uberius discuti solent, quidquid in hac quæst. dicendum occurrit tribus complectemur articulis, in quorum primo agetur de moralitate secundùm se, deque divisione illius in bonitatem, & malitiam; secundo discutietur sitne aliquis actus indifferens? In tertiò verò de regulis morum breviter differemus.



AR-

## ARTICULUS PRIMUS.

*Quid sit moralitas? Quomodo in bonitatem, & malitiam dividatur? & an sit aliquis actus moralis indifferens.*

IN actu morali duo sunt, entitas, & moralitas, quarum illa est veluti hujus materia, & substratum. Entitatem actus moralis in eo sitam constat, quod sit quædam operatio vitalis, & libera, nec enim alii actus morales habentur, quam qui vitalitèr, & liberè fiunt, quia sublata libertate non stat nec meritum, nec demeritum, nec laus, nec vituperium, nec bonum, nec malum, saltem morale. Verùm in quo moralitas propriè sita sit non omnes conveniunt: aliqui eam cum libertate confundunt, quasi nihil addat supra libertatem ipsam, alii solam denominationem extrinsecam addere censent; alii esse merum ens rationis. Verùm prima sententia materiam moralitatis confundit cum ipsa moralitate: Ut enim notat D. Thom. in procemio Ethicæ, quemadmodum ordo artificialis consistit in dispositione, quam ratio inducit in materia externa; ita ordo moralis situs est in dispositione quàm ratio facit in actibus voluntatis. Unde sicut lapides, ligna, ferrum, aut aliud hujusmodi quod arte disponitur, est solùm materia artificiositatis, ita & actus voluntatis ob libertatem tractabilis à ratione, non sunt ipsa moralitas, sed illius subjectum, & materia: secunda verò, & tertia sententia cum in aliis deficiant, tum in hoc, quod non satis dignè sentiunt de moralitate. Unde iis relictis.

Dico primò, moralitas formalitèr consistit in

in ordine, quem ratio facit in actibus liberis, eos disponendo conformitèr, vel difformitèr ad regulas morum; seu in respectu trascendentali; quem actus voluntatis dicit ad objectum suum, non præcisè sumptum, sed ut regulis morum subjectum. Uterque modus exprimendi conclusionem in idem reddit: non enim aliter ratio ordinat actum voluntatis, quàm mediante objecto, quatenùs scilicèt intellectus regulando objectum in id quod voluntas fertur, facit & ut ipse actus voluntatis sit regulatus. Unde ordo, quem intellectus facit in actu voluntatis, est idem, ac ille respectus transcendentalis ipsius actus voluntatis ad objectum suum ut regulatum, Div. Thom. primo modo expressit moralitatem in proœmio Ethicæ cum dixit, ordinem quem ratio facit in actu voluntatis, pertinere ad Philosophiam moralem; secundò verò modo eam explicat 1. 2. quæst. 18. artic. 8. dum ait. *Actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium humanorum actuum, quod est ratio.*

Probatur autem conclusio. Primò; idem est distinctivum, ac constitutivum: Sed moralitas distinguitur in bonitatem, & malitiam per respectum conformitatis, & difformitatis ad regulas morum; ergò moralitas consistit in tali respectu. Secundò eodem modò proportionaliter loquendum est de entitate, ac de moralitate actus humani. Atqui actus humanus desumit suam entitatem ex tendentia in objectum suum in ordine entitativo consideratum; ergò debet desumere suam moralitatem ab illo in ordine morali sumpto, idest ad regulas morum comparato. Minor certa est: Actus enim specificantur per objecta, ut etiam ostendimus in Physica part. 4. quæst. 1.
art.

art. ultim. Major autem ex eo constare videtur, quòd moralitas fundetur in entitate actus, tanquàm nodus quidam ei supperadditus, ac veluti quædam ipsius proprietas. Tertio demum, moralitas semper solet explicari per modum cujusdam commensurationis: unde boni vocantur recti: & mali perversi, obliqui iniqui. Sed commensuratio, rectitudo, perversitas, obliquitas significant quendam respectum rei ad suam regulam: ergò signum est moralitatem desumi à respectu ad regulas morales.

Dico secundo moralitas essentialitèr: & adæquatè dividitur in bonitatem, & malitiam.

Probatur prima pars, illam scilicet divisionem esse essentialem: nam moralitas in communi debet dividi per aliquas differentias essentiales Atqui nullæ videntur magis essentiales, quam bonum, & malum, si quidem moribus per se primò competit bonitas, & malitia: ergò bonitas, & malitia sunt differentiæ essentiales. Unde Div. Thom. 3. contra Gentes cap. 9: *Bonum*, inquit, *& malum in moralibus ponuntur specificæ differentia*.

Confirmatur: nam moralitas, ut jàm ostendimus essentialitèr consistit in respectu ad objectum prout subjacet regulis morum: Atqui objectum, ut subjacet regulis morum dividitur in bonum, & malum, seu in conforme, & difforme illis regulis. Ergo etiam moralitas essentialitèr dividitur in bonitatem & malitiam.

Secunda etiam pars, hanc scilicèt divisionem esse adæquatam, suadetur, nam inter illa duo membra nihil cadit medium: ergò adæquatè dividunt moralitatem. Probatur antecedens, si quid enim caderet medium, maximè actus indifferens; Atqui talis actus non constituit speciem mora-

moralitatis. Ergò nihil cadit medium inter præfata membra. Major constat: declaratur minor, nam ex D. Tho. 1.2. quæst. 18. art. 8. intantùm actus dicitur indifferens, inquantùm non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis: Atqui quod includit aliquid pertinens ad ordinem rationis non est species moralitatis, cum tota sita sit in ordine ad objectum ut subjectum rationi regulanti; Ergò &c.

## ARTICULUS SECUNDUS.

*Utrùm detur aliquis actus indifferens tam secundum speciem, quàm in individuo.*

LIcet superiori articulo ostenderimus indifferentiam non esse quandam moralitatis speciem, sed potius abstractionem à moralitate, superest tamen discutiendum, an omnes actus ita sub bono, & malo contineantur, ut nullus detur ab utroque abstrahens, proindèque indifferens. Verum quia actus possunt dupliciter considerari, vel præcisè secundum se, & quasi in actu signato, seu secundum suam speciem: vel quatenus hic, & nunc fiunt in actu exercito, cum tali intentione, ac in talibus, circunstantiis, seu in individuò, ideò difficultas resolvi debet de illis utroque modo sumptis. Unde.

Dico primò, dantur plures actus secundum speciem suam indifferentes.

Conclusio est D. Th. 1. 2. q. 18. art. 8. & probari evidenter potest ejus ratione. Actus habet bonitatem, & malitiam ex conformitate, vel difformitate ad regulas morum: Sed plures actus sunt, qui secundum se, & in specie sua considerati,

rati, nec conformitatem nec difformitatem habent ad regulas morum, ut ambulare, saltare, comedere, loqui, &c. ergò dantur plures actus, qui secundum se nec boni, nec mali sunt, sed indifferentes ad utrumque.

Dico secundò nullus actus in individuo, seu prout fit hic, & nunc, est indifferens; sed necessariò debet vel benè, vel malè fieri, proindèque; vel esse bonus, vel esse malus.

Conclusio, quam confidentissime docet Div. Thomas pluribus in locis, præcipuè 1. 2. quæst. 18. art. 9. & cum eo innumeri alii contra Scotum, intelligenda est de solis actibus deliberatis: seu qui procedunt ab homine deliberante, ac sibi finem præstituente; non verò de illis, qui procedunt ex sola imaginatione, vel appetitus sensitivi imaginationem sequentis impetu ratione, nec jubente, nec satis advertente; sed permissivè se habente, ut sunt fricare manus, caput scalpere, spuere, tussire, membra corporis variè disponere, &c. De his enim certum est esse indifferentes, quamvis sit ratio quæ eos nimis luxuriantes negligat corrigere, possint degenerare in peccata venialia, quia licèt non teneamur hæc omnia deliberatè facere, attamen tenemur aliquem modum etiam in his corporis motibus imponere. Conclusio sic explicata probari in primis posset innumeris authoritatibus Patrum, quibus brevitatis gratia omissis.

Probatur primò authoritate ipsius Christi Domini Matthæi 12. dicentis. *Quoniam omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii*: Quod ponderans Tertul. l. de patient. *Traditum est*, inquit *in doctrina Christi, manere in nos omnes vani, & supervacanei verbi reatum.* Si ergò, nec

ipsa

ipsa verba otiosa, idest, ut explicari solet ex Patribus, ad nullum bonum finem ordinata, indifferentia sunt, sed mala, non quisnam erit actus indifferens.

Respondebis ejusmodi facta, quæ vocantur indifferentia, non esse otiosa, quia non carent ratione justæ necessitatis, fiunt enim propter naturæ commoditatem, ut dum deliberatè ambulamus, cubito nitimur: sedemus, &c. hæc sunt quidem indifferentia, quia non videntur laudabilia, aut vituperabilia, non sunt tamen otiosæ, quia fiunt ad recreandum corpus.

Sed contra, nam si aliqua fiant propter naturæ commoditatem, absque excessu, sunt bona, & honesta, ergò nulla responsio. Probatur antecedens: Etenim dicit D. Thom. 1. 2. qu. 18. art. 9. ad 3. *Hoc ipsum quod aliquid agit ordinatè ad substentationem, vel quietem corporis, ad bonum virtutis ordinetur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis.*

Dices. Aliquando ejusmodi facta de se indifferentia referuntur ad solam corporis voluptatem, ut odorum perceptio, pulchrarum rerum inspectio, &c. & tamen ista non videntur mala, superest ergò ut sint indifferentia.

Sed contra: Nàm dupliciter intelligi potest hominem agere propter voluptatem primò, ità ut in sua actione bonum honestum excludat nihil aliud intendendo, nisi sensibilitèr delectari, secundò ita ut voluptatem secundùm regulam rationis taxet, eam sumendo ad recreandum corpus ne sit spiritui grave, aut ut posita sit aptius ad munera, virtutis; voluptates enim sensibiles, ut notat D. Th. sunt etiam remedia, & solatia quadantenus necessaria ad vitam transigendam: Si hoc secundo modo agatur propter voluptatem,

patet

patet actionem fore bonam, & honestam, quamvis enim delectatio sensibilis laudabilius prætermittatur propter amorem Dei: attamen, & laudabiliter, immò aliquando necessariò percipitur, propter recreationem, ac solatium corporis. Si verò primò modò propter voluptatem agatur, nihil in ea quærendo nisi ipsam, actio est mala; nam pecudum solo sensu præditarum est, in sensibili voluptate requiescere, eo quod voluptas sit bonum proprium appetitus sensibilis. At verò rationalis natura non habet pro fine voluptatem, quæ sensum delectat, sed honestatem, quæ rationi convenit. Et ideò dum agit propter solam voluptatem deficit à proprio fine: & ad brutale bonum inordinatè se curvat, & deprimit.

Replicabis: Ergò tota vita hominum est perpetua peccatorum textura: quoties enim propter solam delectationem agimus, nihil de honestate cogitantes?

Respondeo primò non magnum inconveniens esse, si concedatur hæc peccatorum leviorum multiplicitas, cùm Scriptura dicat etiam exquisitè justos septies in die cadere.

Respondeo secundò, negando consequentiam: nam etiam minus rigidæ conscientiæ homines sufficientem curam plerumque adhibere solent, ut delectationi honestæ indulgeant. Ad hec enim satis est ut ex modo agendi modestiæ, temperantiæque limites hæc solatia non excedant: ac debito loco, tempore, & modo sumantur: hoc ipso enim regulata censentur, & honesta, tanquam à ratione, temperata.

Probatur secundò Conclusio ratione Div. Thomæ. Quidquid deliberatè fit, vel ordinatur in debitum honestumque finem: vel non: si ordi-

ordinetur, eſt bonum: niſi ordinetur, eſt malum: Ergò quidquid deliberatè fit, eſt bonum, vel malum, proindeque nihil indifferens. Major patet, ordinari enim in debitum finem, & non ordinari in illum, ſunt contradictoria, inter quæ nihil cadit medium. Minor vero probatur: Et in primis quòd ſi ordinetur in debitum honeſtumque finem, ſit bonum, de ſe patet: quod verò niſi ordinetur, ſit malum, ſuadetur. Nam malum eſt, quod deficit ab ordine rationis; Sed actio non ordinata in debitum finem; deficit ab ordine rationis: ergò eſt mala. Major patet. Minor verò ex eo conſtat, quod ordo rationis in illo conſiſtit, ut cuilibet debitus finis præſtituatur.

Reſpondeo primò, malum eſſe, quod deficit ab ordine rationis, qui ſibi debetur, non verò ſi careat ordine rationis ſibi non debito; plures autem eſſe leviores actiones, quibus ordo rationis non debetur, quæque proindè malæ non ſint, licèt illo careant.

Sed contrà; nam homo debet ordinem rationis omnibus ſuis actionibus, quas deliberatè facit: Ergò nulla reſponſio.

Probatur antecedens: nam unicuique debetur ordo proprius, à quo ſi deficiat, erit malum in ſuo genere, ut artificiale carens ordine artis, & naturale carens ordine naturæ, cenſetur in ſuo genere mala, ſed omnis actio deliberata eſt actio rationis: ergò ei debetur ordo rationis, proindèque finis rationalis.

Dices ſecundò, rationem poſſe ordinare actum in finem indifferentem, proindeque illum in ſua indifferentia relinquere.

Sed contra primò. Cùm enim nihil finalizare poſſit, niſi ſub ratione boni, neceſſe eſt ejuſ-
modi

modi finem, ad quem refertur actus, esse bonum, vel secundum sensum, vel secundùm rationem: seu vel apparenter, vel verè, si primum, reddet actionem malam, & deordinatam, quia: ut jam dictum est, dedecet creaturam rationalem torpere, ac requiescere in bono sensibili: si secundum, actio erit bona bona & honesta; ergò nullatenus indifferens.

Contra secundo, nam finis ille indifferens, si nullatenus sit bonus: aut in bonum ordinatus saltem erit otiosus: At qui, ut jam dictum est actus otiosus est malus moraliter: ergò, &c.

Probatur major; nam ex D. Gregor. *otiosum est, quod utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis aut piæ utilitatis caret*, Atqui finis ille prorsus indifferens est talis, ut de se patet, ergò &c.

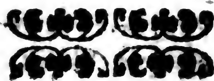
Objectiones præcipuæ insinuatæ sunt, ac solutæ referendo refutandoque responsiones adversariorum; solum triplex superest, prima desumitur ex authoritate Hieronymi dicentis, *Bonum est continentia, malum luxuria, inter utrumque indifferens ambulare, spuere, &c.* Secundò nullum est præceptum referendi omnes actiones ad finem honestum, ergo licet non referantur non sunt malæ. Tertiò nulla species est, cujus aliquod individuum non extet; sed sunt quidam actus ex specie sua indifferentes ut dictum est: ergò debent dari individua talium actuum, seu actus in individuo indifferentes.

Respondeo ad primum D. Hieronymum explicandum esse de his actionibus secundùm se sumptis abstrahendo ab intentione; nam certum est quod ambulare propter bonam intentionem, est bonum. Quia ergò ejusmodi actiones, quas Hieronymus indifferentes vocat, sunt sem-

semper ex intentione, vel ordinata, vel inordinata, necesse est, ut benè, vel malè fiant: proindèque bonæ, vel malæ sint non ex sua specie, sed ex suo fine.

Respondeo ad secundum, hominem adstringi præcepto naturali ad rationabilitèr vivendum, & ad vitandam otiositatem, proindèque ad præstituendum bonum, rationalemque finem suis actionibus in quibus agit ut homo.

Respondeo ad tertium, distinguendo majorem, nulla est species, cujus individuum non extet, cum eâ abstractione quam dicit species, nego: sine tali abstractione, concedo. Et concessa minori distinguo paritèr consequentiam: ergò debent dari individua istorum actuum indifferentium, in quibus talis abstractio à bonitate, & malitia, propter quàm dicuntur indifferentes, nego, sine tali abstractione, & cum determinatione ad bonitatem, vel malitiam, concedo. Species enim plerumque abstrahit à variis, & est ad illa indifferens; ad quæ tamen individua non possunt se indifferentèr habere, sicut species humana abstrahit ab omni colore, albo, nigro, fusco, &c. & tamen necesse est ejus individua ad aliquem colorem determinari, nec ullus datur homo, qui non sit vel albus, vel niger, vel fuscus, &c.



AR-

# ARTICULUS TERTIUS.

*De regulis morum humanorum. Ubi etiam de conſcientia, & de lege.*

CUm ex dictis conſtet moralitatem conſiſtere in commenſuratione actus liberi cum aliqua regula, cui ſi concordet, bonus erit: à qua ſi diſcordet, pravus reputabitur, ſupereſt, ut aliquid dicamus de ejuſmodi regula: pro cujus explicatione.

Dico primò: Prima, & remota regula humanorum actuum eſt lex æterna, quæ proindè fons eſt, & prima origo totius honeſtatis, ac bonitatis moralis. Ita D. Thom 1. 2. quæſt. 19. art. 4. per legem æternam intelligimus idem ordinis Univerſi, quam Deus in mente ſua præconcepit ab æterno, Quemadmodum enim architectus, cui cura totius edificii incumbit, format ideam, quàm omnes inferiores miniſtri præ oculis habere debent, & ſervare, ut rectè agant, à qua ſi recedant, deficiunt: ſic ſupremus mundi opifex, & rector per ſuam ſapientiam determinavit ideam ordinis in regimine Univerſi ſervandi, ſecundùm quàm, & ipſe ſemper agit, & omnes creaturæ agere debent: præcipuè verò rationales, quæ ſunt præcipua Univerſi portio, à qua dum receditur peccatum definitur à D. Auguſtino, *quod eſt contra legem æternam*.

Probatur concluſio ratione D. Thomæ: Nàm in uno quoque genere, primum eſt menſura, & regula cæterorum, ſicut videmus primùm motum, ſcilicèt primi mobilis, eſſe menſuram aliorum motuum: primam paſſionem, ſcilicèt amorem, eſſe menſuram aliarum: primam virtutem,

tutem, scilicet Charitatem, esse mensuram cæterarum, &c. Atqui Divina ratio, & ordo ab illa præconceptus, qui *lex æterna*, dicitur, præcedunt omnem aliam rationem, & intellectualem ordinem; ergò sunt primæ regulæ omnis alterius rationis, & ordinis, proindèque omnis moralitatis. Undè bonitas actionum præcipuè censeri debet ex commensuratione ad talem legem, eaque verè bono recta, honestaque habenda sunt, quæ illi concordant, quantumvis rationi humanæ prima fronte inepta videantur. Nam sæpè hæc æterna lex eligit, quæ hominibus absurda videntur, ut dum æternæ salutis viam reposuit in adoratione hominis crucifixi, in contemptus amore, in ultronea paupertate, honoris famæque fuga, spontanea laboris tolerantia, &c. Ea verò mala censenda sunt, quæ huic legi adversantur, quantumvis secundum humanam opinionem recta, & admirabilia videantur. Undè tota illa politicæ humanæ solertia, quæ adeò scite rerum publicarum momenta procurat, pacis armorumque negotia astutissimè administrat, regnorum conservationi, amplitudini, fælicitati, ac dilatationi providentissimè invigilat, immò quidquid virtutis admirabilioris speciem aliquam præsefert, nisi huic legi consonum, sit secundùm Deum, & veritatem mera stultitia est, & iniquitas fuco virtutis larvata.

Dico secundò; Proxima immediataque moralitatis regula est ratio dictans voluntati quid sit bonum quidve malum. Conclusio est D. Thomæ 1. 2. quæst. 71. art. 6 quam sicut, & præcedentem his verbis expressit, *Regula voluntatis humanæ est duplex; una propinqua, & homogenea, scilicet humana ratio; alia verò est prima*

*ma regula, scilicèt lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.*

Probatur autem advertendo discrimen, quod est inter creaturas rationales, & irrationales: Nam creaturæ irrationales non se regunt sed ab Authore naturæ reguntur, ideòque in se operis suis regulam habere non debent, sed in mente Authoris sui tantùm supponere, sicut regula dirigens sagittam in scopum non est in sagitta, sed in sagittante, At verò creatura rationalis, sicut homo, habet jus regendi se, actusque suos benè, vel malè ordinandi. Cùm igitur omnis ordo sit secundùm aliquam regulam in mente ordinantis existentem, ut ordo artificialis secundùm regulas artis, quæ sunt in intellectu artificis; ordo politicus, secundùm regulas in mente principis conceptas, &c. debuit homini inferi aliqua regula, qua se regeret, & actus suos benè ordinare posset; Et hæc regula est ratio quæ, ut inquit Div. Thoma 1. 2. quæstion. 19. art. 4. ad 3. *Derivatur à lege æterna tanquam propria ejus imago.* Unde cùm Psalmista Psal. 4. dixisset, *sacrificabo sacrificium justitiæ*, idest bona opera, posteà quasi objiciendo addit, *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Cui objectioni respondet, *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, quasi diceret*, inquit D. Thomas 1. 2. quæst. 19. art. 4. *Lumen rationis, quod in nobis est, intantum potes ostendere nobis bona, inquantùm est lumen vultus tui, idest, à vultu tuo derivatum.*

Dices præter illas duas motum regulas dantur plures aliæ, scilicèt leges seu Ecclesiasticæ, seu civiles; & prætereà ipsa conscientia maximè regulat actuum moralitatem; ergò insufficiens est præfata divisio.

Respondeo leges ejusmodi, & conscientiam comprehendi sub duabus regulis à nobis assignatis: Conscientia enim nihil aliud est, quàm ipsa ratio actu dictans quid fugiendum sit, quidvè prosequendum, cæteræ verò leges nihil aliud sunt, quam quædam æternæ legis participationes, ac determinationes rationis principis, qui communitati præest. Verum occasione illius objectionis.

Quæri potest primò quid sit conscientia?

Respondeo conscientiam varie à Patribus describi, Origenes eam vocat, *Spiritum correctorem, & pædagogum animæ sociatum, quo separatur à malis, & adhæret bonis*: Basilius, *naturale judicatorium*: Damascenus, *lumen intellectus nostri*, supple *practici*, verùm exactius adhuc definiri potest, ex Div. Thoma 1. part. quæstion. 78. artic. 13. Judicium intellectus, quoquis applicat suam scientiam practicam ad actum particularem; undè *conscientia* dicitur quasi *cum alio scientia*. Cùm enim, ut jam dictum est, ratio dictans sit regula morum, in ratione duo considerari possunt. Primò universalis notitia principiorum practicorum, & hæc dicitur *synderesis*. Secundò applicatio illius generalis notitiæ ad actum particularem, & hæc dicitur *conscientia* Huic tribuuntur varia munera, scilicèt *testificari*, *ligare*, *instigare*, *excusare*, *accusare*, seu *remordere*. Quorum omnium ratio est, quod applicatio scientiæ practicæ ad actum possit tripliciter fieri. Uno modo per modum interioris conditionis, in quantùm interiùs agnoscimus nos aliquid egisse, & sic conscientia dicitur *testificari*, & *convincere*. Alio modo per modum judicii agendorum discernentis honestum à turpi: & hoc modo conscien-

scientia dicitur *instigare* dictando quid agere oporteat, & *ligare* proponendo id, ad quod agendum obligamur, postremò demùm applicatur scientia operi, inquantùm ea, quæ turbulentè egimus, ad tranquillum rationis tribunal examinanda revocamus, & hoc modo conscientia dicitur *excusare*, si id, quod factum est, benè factum interiùs judicemus, *accusare* verò, & *remordere*, si dissonum lumini rationis deprehendatur.

Conscientiæ verò sic explicatæ septem præcipui, status distingui solent à Theologis, scilicèt conscientia recta, prava, probabilis, dubia, certa, scrupulosa, & erronea. Conscientia recta est, quæ debitè judicat de honestate actionum, secundùm rationis sincerum incorruptumque lumen, & principia. Et hæc est semper principium boni actus. Conscientia prava est quæ judicat de agendis secundùm passionis, aut voluntatis malè affectæ, ac per malitiam corruptæ libitum, & gustum; & ista semper est principium mali actus. Probabilis est, quæ judicat de agendis secundum principia verosimilia, ut sunt authoritas aliquorum Doctorum, exempla virorum timoratorum, rationes quadantenus suadentes: retinendo tamen formidinem partis oppositæ: quod triplicitèr fieri potest: primò, ita ut probabilitas major sit de pravitate actus, quàm de honestate. Secundò è contra, ita ut sit major probabilitas de honestate illius, quàm de pravitate. Tertiò ita ut æqualis sit utrimque probabilitas. Receptum est conscientiam probabilem boni actus regulam esse posse quando probabilitas plus inclinat in honestatem actus, quàm in ejus pravitatem, quia cum de agendis raro habere possimus exquisitam

certitudinem, satis est ut verisimiliora sectemur. Verùm an probabilitate utrinque æquali, vel etiam in condemnationem actus magis vergente, nihilominus ad eum procedere possimus, res est maximè inter Theologos controversa, quàm hic discutere nihil attinet. Conscientia dubia est quæ inter duo judicia opposita fluctuat, nec habet quo se determinet: & hæc non potest esse regula boni actus; eò quòd proponat voluntati actum manifestè periculosum, à quo proindè prudentia judicat abstinendum. Conscientia certa est, quæ sic adhæret judicio honestatis actus, ut nullam habeat formidinem de ejus pravitate: idque vel quia evidentèr de rei agendæ bonitate convincitur, & tunc dicitur *certitudo physica*; vel si rei agendæ bonitas non sit ita certa, & evidens saltem ponderatis ponderandis certò concludit licitè posse elici talem actum; & hæc dicitur *certitudo prudentialis*, seu *moralis*. Conscientia scrupulosa est, quæ levibus fundamentis ducitur in judicando de agendis. Conscientia demùm erronea est, quæ ex falsis principiis format dictamen de agendis, & ipsum tanquam certissimam benè agendi regulam proponit, ut si gentilis firmiter tenens Jovem esse Deum, ex hoc certò concludat ipsum esse adorandum. Hæc obligat quidem adeò ut ille peccet, qui contra illam agit; attamen non excusat in his, quæ juxtà illam fiunt, nisi error sit invincibilis.

Quæres secundò quid sit lex.

Respondeo ex D. Thoma 1. 2. quæst. 90. Legem posse definiri, ordinationem rationis ad bonum commune, ab eo, qui præest communicati promulgatam. Et quidem dicitur, *ordinatio rationis* quia regulare ad rationem spectat. Additur,

ditur, *ad bonum commune*, quia ordo particularium bonorum in eo situm est, ut benè se habeant ad commune, sicut pars ad suum totum, & ideò lex non regulat agibilia particularia, nisi in ordine ad bonum commune. Dicitur *ab eo qui, præest communitati*, quia ordinare, & procurare bonum commune, quod fit per legem, spectat ad eum, qui præest, & curam communitatis habet. Additur demùm, *promulgat*, quia mensura non imponitur, nisi quando mensuratis applicatur; lex autem applicatur, quando subditis intimatur, & promulgatur; & ideò promulgatio est de ratione legis, sine qua etiam non obligat subditos.

Lex sic definita dividitur in legem æternam, legem naturalem, legem humanam, legem Divinam. Quid sit lex æternam dictum est initio articuli. Lex naturalis est impressio divini luminis in creatura rationali, seu lumen illud, quo quisque in communi discernit honestum à turpi; hæc lex nemini deest, ideòque per illam dicitur Deus, *illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum*. Aliquando tamen, vel ignorantiæ tenebris, vel criminibus, vel mala consuetudine, vel prava educatione, & institutione, ita corrumpitur homo, ut non extincto quidem, velato tamen naturali lumine putet bonum malum, & malum bonum. Hæc lex prohibet omne turpe, & præcipit omne bonum: estque fons omnium politicarum legum, consuetudinum justarum, & totius humani juris.

Lex humana est ordinatio rerum agendarum in mente principis præconcepta, & multitudini promulgata. Hæc omninò necessaria est ad sanciendam publicam tranquillitatem, quæ stare non posset, nisi homana societas alicui potestati

certitudinem, satis est ut verisimiliora sectemur. Verùm an probabilitate utrinque æquali, vel etiam in condemnationem actus magis vergente, nihilominus ad eum procedere possimus, res est maximè inter Theologos controversa, quàm hic discutere nihil attinet. Conscientia dubia est quæ inter duo judicia opposita fluctuat, nec habet quo se determinet: & hæc non potest esse regula boni actus; eò quòd proponat voluntati actum manifestè periculosum, à quo proindè prudentia judicat abstinendum. Conscientia certa est, quæ sic adhæret judicio honestatis actus, ut nullam habeat formidinem de ejus pravitate: idque vel quia evidentèr de rei agendæ bonitate convincitur, & tunc dicitur *certitudo physica*; vel si rei agendæ bonitas non sit ita certa, & evidens saltem ponderatis ponderandis certò concludit licitè posse elici talem actum; & hæc dicitur *certitudo prudentialis*, seu *moralis*. Conscientia scrupulosa est, quæ levibus fundamentis ducitur in judicando de agendis. Conscientia demùm erronea est, quæ ex falsis principiis format dictamen de agendis, & ipsum tanquam certissimam benè agendi regulam proponit, ut si gentilis firmiter tenens Jovem esse Deum, ex hoc certò concludat ipsum esse adorandum. Hæc obligat quidem adeò ut ille peccet, qui contra illam agit; attamen non excusat in his, quæ juxtà illam fiunt, nisi error sit invincibilis.

Quæres secundò quid sit lex.

Respondeo ex D. Thoma 1. 2. quæst. 90. Legem posse definiri, ordinationem rationis ad bonum commune, ab eo, qui præest communicati promulgatam. Et quidem dicitur, *ordinatio rationis* quia regulare ad rationem spectat. Additur,

ditur, *ad bonum commune*, quia ordo particularium bonorum in eo situm est, ut benè se habeant ad commune, sicut pars ad suum totum, & ideò lex non regulat agibilia particularia, nisi in ordine ad bonum commune. Dicitur *ab eo qui, præest communitati*, quia ordinare, & procurare bonum commune, quod fit per legem, spectat ad eum, qui præest, & curam communitatis habet. Additur demùm, *promulgat*, quia mensura non imponitur, nisi quando mensuratis applicatur; lex autem applicatur, quando subditis intimatur, & promulgatur; & ideò promulgatio est de ratione legis, sine qua etiam non obligat subditos.

Lex sic definita dividitur in legem æternam, legem naturalem, legem humanam, legem Divinam. Quid sit lex æternam dictum est initio articuli. Lex naturalis est impressio divini luminis in creatura rationali, seu lumen illud, quo quisque in communi discernit honestum à turpi; hæc lex nemini deest, ideòque per illam dicitur Deus, *illuminare omnem hominem venientem in hunc mundum*. Aliquando tamen, vel ignorantiæ tenebris, vel criminibus, vel mala consuetudine, vel prava educatione, & institutione, ita corrumpitur homo, ut non extincto quidem, velato tamen naturali lumine putet bonum malum, & malum bonum. Hæc lex prohibet omne turpe, & præcipit omne bonum: estque fons omnium politicarum legum, consuetudinum justarum, & totius humani juris.

Lex humana est ordinatio rerum agendarum in mente principis præconcepta, & multitudini promulgata. Hæc omninò necessaria est ad sanciendam publicam tranquillitatem, quæ stare non posset, nisi homana societas alicui potestati

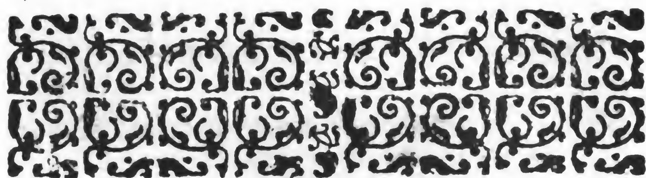
ſubeſſet, quæ per leges malos frenaret, bonos dirigeret, omnibus provideret. Iſidorus deſcribit omnes humanæ legis conditioues dum ait libr. 5. Etym. c. 21. *Erit lex honeſta justa, poſſibilis, ſecundùm naturam, ſecundùm conſuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, neceſſaria, utilis, manifeſta quoque, ne aliquid per obſcuritatem in captione contineat nullo privato commodo, ſed pro communi utilitate civium ſcripta.* Dividitur autem in jus gentium, & jus civile. Jus gentium eſt, quo utuntur omnes gentes, quaſi ſub naturæ, rationiſque authoritate viventes. Jus verò civile, quòd quælibet reſpublica ſuis præſcripſit.

Lex Divina eſt ordinatio à Deo conſtituta, rerum agendarum à populo fideli, ad placendum Deo, & conſequendam ſupernaturalem fælicitatem. Omnes enim homines ut aſſociantur in proſecutione verę fęlicitatis conſtituunt quandam rempublicam, cujus princeps eſt Deus, à quo proindè ordinari debent ea quæ ad regendam talem rempublicam conveniunt. Hæc lex dividitur in veterem, & novam; ſeu in legem ſcriptam, & legem gratiæ; lex vetus ſeu ſcripta verſabatur circa figuras futuræ redemptionis: lex verò nova, ſeu gratiæ: non figuras, ſed apertam ſalutis viam continet.

Actus legis quatuor enumerantur, ſcilicèt præcipere bona, vetare mala, permittere indifferentia, punire tranſgreſſores. Sed de his hactenus.



QUÆ-



# QUÆSTIO QUINTA.

## *De Virtutibus in communi.*



CUM celebris ſit diviſio virtutis in intellectualem, quæ reſidet in intellectu, eum quæ perficit ad attingendam veritatem, & moralem quæ perficit appetitum circa bonum, de intellectualibus aliquid dicturi in Metaphyſica, hic Morales duntaxat paucis attingemus in inter quas complectimur, & prudentiam, quia quamvis intellectu ſit, cum ad attingendum verum perficiat, & ob id inter intellectuales cenſeri poſſit, attamen ad morales etiam maximè pertinet, quatenùs fundatur in bona diſpoſitione appetitus circà finem agendorum, perficitque intellectum ad benè judicandum de agibilibus. Quæ verò de virtutibus in communi dicenda occurrunt duobus complectimur articulis, in quorum primò explicabitur quid, & quotuplex ſit moralis virtus. In ſecundò agetur de contrario virtutis, ſcilicèt vitio.

## ARTICULUS PRIMUS.

### *Quid, & quotuplex sit virtus moralis, & qua ratione ingeneretur in nobis habitus virtutis.*

QUatuor virtutis moralis definitiones erui possunt ex Aristotele. Prima est quæ habetur 2. Eth. c.6. qua virtus dicitur, *habitus qui bonum facit habentem, & opus ejus reddit bonum*. In ea, *habitus*, est genus; cęterę particulæ distinguunt virtutem moralem ab aliis habitibus: hujus enim proprium est reddere hominem simplicitèr bonum, & actus ejus omni ex parte perfectos, ut patebit ex dicendis.

Secunda habetur ibidem, ubi definit virtutem moralem, *habitum electivum in majoritate consistentem, definita ratione quo ad nos prout determinaverit ipse prudens*: cujus definitionis sensus est virtutem moralem esse habitum rectificantem electiones, idest, inclinationem appetitum ad eligendum bonum rationi conforme; proindèque in mediocritate situm, qui excessus, & defectus sunt contra rationem, ideòque ad vitium pertinent: undè virtus debet versari circa mediocria. Additur, *definita ratione quoad nos, prout prudens determinaverit*, ut intelligamus hanc mediocritatem attendi debere per respectum ad eligentem, itaut quisque id eligat, quod sibi secundùm rationem congruit, nec plus, nec minus, prout prudentia dictaverit, cujus est ponderare eligibilia, & quid congruat, aut dedeceat determinare.

Tertia definitio habetur lib. 3. Physic. cap. 3. ubi virtus dicitur, *dispositio perfecti ad optimum*, sumen-

sumendo scilicèt paulo latiùs dispositionem, prout etiam habitum comprehendit. Hæc definitio paucis verbis eruditè apperit naturam virtutis. Virtus enim propriè est qualitas perficiens potentiam ad actus optimos quorum sit capax, sicque aptè dicitur dispositio perfecti, idest, potentiæ, quæ dum habet virtutem perfecta est, ad optimum, idest, ad actus suos optimò modo faciendos. Hæc verò definitio quamvis quadantenus omni virtuti aptari posset, quippè cum omnis perficiat potentiam ad actum optimè faciendum, attamen magis propriè mortali virtuti competit, quæ sola reddit actum omni ex parte optimum. Nam cæteræ virtutes dant quidem facultatem bene agendi, sed non dant bonum usum illius facultatis, ideòque non omni ex parte faciunt bonum actum, ut scientia dat facultatem bene operandi circa verum, sed non rectificat usum illius bonæ facultatis, undè vir doctus potest abuti sua scientia in malum. At verò virtus moralis rectificat ipsum usum, facit, ut benè utamur facultatibus quæ in nobis sunt, undè sola propriè disponit ad optimum, idest, ad actum; & ex parte facultatis, & ex parte usus in bonum. Hujus verò radicalis ratio à Div. Thoma traditur ex eò, quòd per voluntatem, & appetitum utamur iis, quæ in nostra potestate sunt; voluntas enim applicat omnes alias facultates, & ideò cum virtus moralis rectificet appetitum, non solùm dat facultatem benè agendi, sed etiam bonum usum omnium facultatum, quæ in nobis sunt: ideòque homo non dicitur simpliciter, & perfectè bonus, ac optimus propter alias virtutes, ut quia doctus est, peritus artifex, &c. sed solùm propter virtutes morales.

Quarta definitio quæ videtur aliis virtutibus etiam convenire desumitur ex 1. de cælo cap. 21. ubi virtus definitur, *ultimum potentiæ*, idest, perfectissimus status ad quem potentia pervenire possit respectu sui actus. Verùm *ultimum potentiæ* non convenit soli virtuti, sed fræquentèr etiam usurpatur pro ipso virtutis objecto, quatenus objectum perfectissimum, ad quod conatus potentiæ assurgere possit; dicitur *ultimum potentiæ*, Sed quamvis hæ definitiones, præclarè aperiant naturam virtutis moralis, ad uberiorem ejus explicationem.

Dico primò virtus moralis potest prætereà definiri bona qualitas mentis, qua rectè vivitur, & nullus malè utitur. Ità definit virtutem Augustinus, & post ipsum D. Thomas 1. 2. quæst. 55. art. 4.

Explicatur. *Qualitas* tenet locum generis, non quidem proximi, virtus enim pertinet ad primam qualitatis speciem, scilicèt habitum, tanquàm ad proximum suum genus, sed remoti: *Bona* incipit distinguere virtutem à malis habitibus: *Mentis* explicat subjectum virtutis, & sumitur paulò latiùs pro omni eò, quòd est particeps rationis, idest, pro intellectu, voluntate, immò appetitu sensitivo qui Participativè dici potest rationalis quatenus fulgor, directioque rationis etiam usque ad ipsum descendit: particulæ *qua rectè vivitur* exprimunt finem virtutis, qui est hominis vitam rectificare. Demùm additur, qua nemo malè utitur, quia proprium moralis virtutis munus est dare bonum usum eorum, quæ in nostra potestate sunt modo supra explicato in referenda tertia definitione Aristotelis.

Ex hac definitione patet subjectum virtutis mora-

moralis esse tùm intellectum practicum, quia est prima regula rectè vivendi: tum voluntatem, quia, ut inquit Augustinus, ea est per quàm benè, vel malè vivitur: tum demùm appetitum sensitivum, quia multum confert ad benè, vel male vivendum, quippè cum mirum in modum trahat voluntatem, eique in bonis, aut malis affectibus collaboret. Membra verò exteriora non sunt subjectum virtutis, quia cum obediant ad nutum appetitivi, sufficit habere appetitum rectum, ut illis benè utamur.

Dico secundò virtus moralis dividitur in quatuor generales partes, quæ sunt prudentia, justitia, temperantia, & fortitudo. Undè solent vocari cardinales, eò quòd non solum principes sint, minores tanquam sibi subditas continentes, sed etiam his veluti quatuor cardinibus omnibus, bona, honestaque vita vertatur.

Probatur bonitas hujus divisionis duplicitèr: Primò ex parte subjecti moralis virtutis; quatuor enim potentiæ sunt, quibus rectè vivitur, scilicèt intellectus, qui est prima benè vivendi regula, voluntas, appetitus concupiscibilis, & appetitus irascibilis: ergò debent dari quatuor generales virtutes his quatuor potentiis correspondentes, scilicèt prudentia, quæ rectificat intellectum ad benè regendam, regulandamque vitam, justitia, quæ rectificat voluntatem circa bonum alienum (nam circa bonum proprium non eget virtute, quia, & illud ardentissimè appetit, nec in illius amore excedit, nisi quando propter ipsum turbat alienum;) temperantia verò rectificat appetitum concupiscibilem, ut benè moderatequè se habeat circa bonum sensibile; fortitudo demum rectificat partem irascibilem circa bonum, & malum

arduum, ne aut ignavia nimia succumbat, inordinata temeritate insurgat, & sese erigat.

Secundò suadetur bonitas illius divisionis ex parte objecti virtutis moralis: virtus enim moralis respicit bonum secundùm regulas morum taxatum; tale autem bonum considerari potest, vel ut in suo fonte, idest, ut dictatur per rationem, & hoc modo pertinet ad prudentiam. Secundò, ut applicatur operationibus voluntatis, & sic respicitur à justitia. Tertiò, ut descendit ad moderandas passiones concupiscibilis, & sic respicitur à temperantia. Quartò demum, ut etiam se extendit ad regulandos impetus partis irascibilis, & sub hac ratione spectat ad fortitudinem: ergò rectè adæquateque dividitur virtus moralis in has quatuor generales species, sub quibus aliæ omnes continentur, ut magis sequenti quæstione declarabitur.

Quantum ad generationem habitus virtuosi moralis cum receptissimum sit illum innasci, formari, ac confirmari per frequentationem actuum, attamen non ita facilè declaratur modus istius formationis. Undè ut res scitu dignissima radicitus explicetur, advertendum ex Div. Thoma 1. 2. quæst. 51. art. 2. & quæst. de virtut. in communi; art. 9. agentium quædam habere solùm in se principium activum sui actus, sicut in igne est solùm activum principium calefactionis; & in his non habet locum generatio habitus, & inde est, quod res naturales non possunt sunt aliquid consuescere, vel dissuescere, ut dicitur in 2. Ethicor. Alia verò habent in se simul principium activum, & passivum sui actus, quatenus immediatum elicitivum principium non prorumpit in actum, nisi ut motum ab alio altiori.

ri. Et in his habet locum formatio habitus, inquantum à principio altiori movente derivatur in principium inferius aliqua impressio habitualiter permanens, & facilitans ad ea peragenda, quæ facit ex motione superioris; sicut videre est in manu, quæ quia scribit ut mota ab intellectu, & voluntate, arte dirigente; ideò susceptiva est cujusdam impressionis ab illis principiis eam moventibus derivatæ, qua fit habilior ad scribendum. Manifestum est autem, quod respectu actuum, seu intellectus, seu appetitus est in homine duplex principium, unum activum, & aliud passivum. In primis enim, cum distinxerimus in fine Physicè duplicem intellectum, agentem, & passibilem, passibilis non exit in actum, nisi quatenus mediantibus speoiebus sibi impressis movetur ac perficitur ab intellectu agente, similitèr voluntas non prorumpit in actum suum, nisi mota ab intellectu dirigente, ac regulante.

Appetitus verò irascibilis, & concupiscibilis natus est moveri à voluntate; eaque mediante, ab intellectu. Unde in his omnibus potentiis gigni possunt habitus, quatenùs motio superioris imprimitur in inferiori motu, ac stabilitèr in eo manet, firmaturque in habitum.

Verum cum ex illa D. Thomæ doctrina præclarè, ac radicitus elucescat habituum omnium formatio, ut cum eodem quæst. cit. de virtutibus speciatim declaremus cujuslibet habitus, intellectualis scilicèt, ac moralis, propriam generationem, observandum est discrimen inter actum intellectus, & appetitus, & motionem intellectus passibilis ad intellectu agente, & appetitus ab intellectu. Actio enim intellectus fit per assimilationem intellectus cum

re

æ intellecta, moveturque intellectus passibilis ab intellectu agente quatenus ab illo isti imprimunt species, quibus intelligit, ac objecta manifestantur. Undè virtus intellectualis fit, quatenus species illæ, notionesque per illas formatæ permanenter firmantur in intellectum passibili, qui non fugaci, facilèque delebili impressione hos characteres excipere natus est, sed eos semel impressos stabili, perennique tenacitate conservat: quippe experientia constat, notiones, quas de rebus antea nobis ignotis, semel formamus, vel per alienam instructionem vel per propriam ratiocinationem, non fugaci, labilique fulgore statim evanescere, sed altamente reponi, adeo ut quotiescumque illius rei cogitatio inciderit in eam intellectus feratur, non ut ignotam, sicut antea, sed ut in rem claram, sibique jam manifestam. Hæc stabilis tenax impressio in intellectu passibili conservata vocatur virtus *intellectualis*: ex quo obiter intelligitur, has virtutes intellectuales in instanti, ac unico actu formari, eò quod species, notionesque semel impressæ intellectui stabiliter in eo figantur.

At verò actio appetitus in appetibile fit per modum inclinationis, movetque intellectus appetitum, quatenus eum ad aliquid inclinat. Quamquam enim appetitus ex propria sua ratione feratur ad bonum, attamen ex se indifferens est ad tendendum in illud, vel istud bonum, & ad ipsum ordinatè, vel inordinatè prosequendum, ideoque expectat intellectum proponentem bonum, in quod tendat, & determinantem, ac regulantem modum tendendi, sicque appetitus dicitur determinari, ac regulari per rationem, tanquam per proprium movens. Quemadmodum ergò tenera arbor de se indifferens, ut in-

curve-

curvetur ad dextram, vel ad sinistram, & ob id expectans manum agricolæ flectentis, cùm multoties inclinata fuerit in unam partem, determinatur ad hoc, ut spontè sua in eam vergat, sicque transiens illa motio firmatur in dispositionem constantem; ita quoque appetitus de se indifferens ad honestum, vel turpe, cum multoties à ratione regulante inclinatus determinatusque fuerit ad bonum honestum in aliqua determinata materiam, putà justitiæ, motio illa regulativa transiens ex assuetudine figitur, firmaturque in dispositionem stabilem, ac in appetitu permanentem, ita ut, qui priùs extrinsecè solùm, & cum difficultate flectebatur ad bonum ordinatè prosequendum, nova illa dispositione contracta, facilè, jucundè, fortiterque in illud propendeat. Hæc stabilis, constansque dispositio vocatur *virtus moralis*. Ex quo patet virtutem moralem formari, foveri, ac augeri per frequentes actus, eò quòd fiat per assuetudinem, ad quam requiritur actuum frequentatio, illamque nihil aliud esse, quàm *dispositionem, seu formam aliquam sigillatam, impressamque in vi appetitiva à ratione regulante*, ut loquitur D. Thom. quæst. cit. de virt. art. 9. seu pronitatem contractam, roboratamque ex frequenti rationis regulantis motione, qua appetitus ex se indifferens, determinatur ad bonum honestum. Undè talis virtus, generaliterque omnis moralis habitus, dicitur, *altera natura*, quia in unum determinatè inclinat, quemadmodum, & natura, ut loco mox citato interpretatur D. Thom.

AR-

## ARTICULUS SECUNDUS.

### *De contrario virtutis, scilicèt vitio.*

Etsi ea, quæ de vitio dici possunt, quadantenùs intelligi possint ex his, quæ circa virtutem dicuntur, quippe cùm unum contrarium per aliud innotescat, non pigebit tamen uberioris doctrinæ gratia quædam brevitur attingere circa vitiorum naturam, divisionem, causas, & actum qui propriè *peccatum* dicitur. Undè

Dico primò vitium rectè definitar, mala qualitas mentis, qua malè vivitur, & nemo benè utitur.

Hæc definitio satis constat ex dictis circa virtutis definitionem; Sicut enim virtutis proprium munus, est dare bonum usum, & vitæ nostræ cursum dirigere, ita & vitii proprium est, inclinare ad malè utendum facultatibus nostris, ac vitæ nostræ ordinem corrumpere. Definiri etiam præterea potest vitium, dispositio imperfecti ad pessimum. Vitium enim significat dispositionem potentiæ corruptæ, ac malè se habentis est; quæ veluti quædam spiritualis ægritudo, inclinatque ad peccaminosum actum, qui est pessimus.

Ex hęc definitione colligitur omne vitium esse contra naturam hominis non modo quia est corruptio quædam, ægritudoque animæ cujus potentias à debito statu dimovet, ac pervertit: sed etiam quia est contra rationem, qua homines sumus, & à brutis distinguimur.

Dico secundò vitia dividi possunt, non secus, ac virtutes, in quatuor generalia, imprudentiam scilicèt, injustitiam, intemperantiam, & vitium

tium contra fortitudinem, quod generico nomine carere videtur.

Conclusio probari potest, tum quia contrariorum sicut est eadem ratio, ita & idem proportionaliter divisionis modus, tum ex parte subjecti vitii, quod est quadruplex non secus, ac virtutis, intellectus scilicèt, voluntas, appetitus concupiscibilis, & appetitus irascibilis: tùm demùm ex parte objecti. Vitium enim cum habeat pro objecto bonum deordinatum, corrumpit bonum rationis, tale autem bonum potest quadruplicitèr turbari, ac corrumpi: primò ut est in fonte suo, scilicèt in intellectu: & circà hoc versatur imprudentia; secundò ut est in voluntate derivatum, & talis corruptio fit per injustitiam: tertiò ut extenditur ad regendos partis concupiscibilis affectus, & sic turbatur per intemperantiam; quarto demum ut moderatur passiones irascibilis, & sic destruitur per vitium fortitudini oppositum.

Præter hanc partitionem dividi præterea potest vitium, primò in illud; quod consistit in defectu, & illud quod consistit in excessu; cum enim virtus medium teneat, omnis recessus à medio est vitiosus, duplicitèr autem recedi potest à medio, primò per excessum, ut si quis plus comedat, quàm oporteat. Secundò per defectum, ut si quis minus de cibo sumat, quàm exigat recta ratio.

Secundò vitium dividi potest in vitium spirituale, & vitium corporale Objectum enim vitii est bonum deordinatum; ex bonis autem deordinatis quædam possidentur modo aliquo spirituali, ut fama, gloria, honor; scientiæ, &c. Alia verò possidentur, & delectant per corporeum contactum, ut voluptates gulæ, & tactus; vitia spiritualia sunt, quæ in bona primi generis

deor-

de ordinatè tendunt, ultra verò corporalia, quæ versantur inordinatè circa bona secundi generis.

Tertiò demum ex vitiis quædam dicuntur *radices aliorum*, ut cupiditas, quam Paulus vocat, *radicem omnium malorum*: eò quòd, ut peregregiè notat D. Thoma sicut radix trahit, & suggerit alimentum toti arbori, sic cupiditas colligendo divitias præbet nutrimentum toti arbori iniquitatis. Quædam verò dicuntur *capicalia*, eò quòd sicut caput influit viam, motum, vigoremque aliis membris, & ipsa ducit, ac dirigit, ita quoque ista vitia influant in alia, & ipsa veluti ducant: sic superbia est initium, & origo omnis peccati, eò quòd omne peccatum consistat in eò, quòd homo se subtrahat à subjectione Dei, propriamque voluntatem divinæ anteponat, quòd est sine dubio summæ superbiæ; similitèr avaritia, luxuria, gula, pigritia, & invidia ducunt, fovent, reguntque agmen vitiorum, & ideò *vitia capitalia* vocantur.

Causæ vitiorum, cùm sint variæ, omnes possunt ad duas classes reduci, extrinsecas scilicèt, & intrinsecas. Causæ vitii extrinsecæ sunt, in primis diabolus tentans, & instigans, & concupiscentiam inflammans; secundò occasiones, & objecta sollicitantia; tertiò pravi homines, qui verbis, factis, exemplisque alios ad iniquitatem trahunt. Causæ verò interiores vitiorum sunt, in primis ignorantia, quæ extinguit lumen rationis dirigentis, sicque non innumeris offendiculis exponit, non secus, ac si quis lucernam extingueret homini in obscuro, lubrico, periculosoque tramite gradienti. Secundò malitia ipsius voluntatis, quæ habens intentionem corruptam circa finem, facilè peccat circa media. Tertiò, passio, quæ sollicitat voluntatem, & excæcat rationem. Quartò

de

demum præcedens peccatum, quod nisi per pœnitentiam deleatur, suo pondere ad alia trahit.

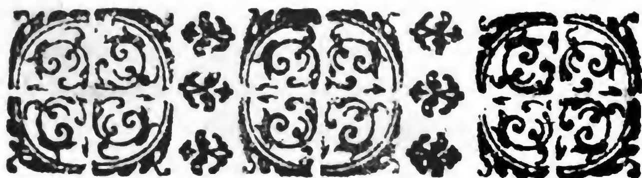
Peccatum est propriè actus à vitioso habitu elicitus, & definitur à D. Aug. *dictum*, vel *factum concupitum contra legem æternam*. Dividi posset eodem modo ac vitium, cujus proles est, sed prę terea varias speciales divisiones habet: Primò enim dividi potest in mortale, & veniale; inter quæ id discriminis assignat D. Th. quod mortale corrumpat vitæ spiritualis primum principium, scilicèt ordinem in finem ultimum: veniale verò duntaxat peccet contra media, retinendo tamen intentionem, & ordinem finis ultimi. Si quidem in peccato mortali homo præfert creaturam Deo: in veniali verò licet semper Deum omnibus præferat, attamen alias non ita omninò utitur, sicut ordo finis ultimi exigeret, inquantum vel illis morosiùs adhæret, vel negligentiùs incumbit, vel aliquo alio modo minùs ordinatè se habet. Secundò divitur in peccatum cordis, oris, & operis, non quidem ut in tres species, sed ut in tres veluti gradus, quibus acceditur ad consummationem actus vitiosi, qui primò corde concipitur, secundò ore exprimitur, tertiò perficitur opere: ut ita primò concipitur corde, secundò contumeliosis verbis se prodit, tertiò usque ad facta injuriosa proceditur. Annotat verò D. Aug. l. 12. de Trin. peccatum in corde tribus quoque gradibus perfici, nàm primò cogitatione inchoatur, delectatione nutritur, consensu completur. Tertiò dividi potest in peccatum contra Deum, contra proximum, & contra seipsum Peccatum enim turbat ordinem rationis. Triplex autem est ordo in homine, ad Deum, ad seipsum, & ad proximum. Peccata quæ ledunt ordinem, quo homo immediatè respicit Deum,

ut

ut blasphemia, sacrilegium, &c. dicuntur esse contra Deum: peccata quæ turbant ordinem, quem homo tenere debet in propriis bonis, dicuntur peccata in seipsum, ut gula, luxuria, &c. Peccata demum que lædunt ordinem erga proximum observandum, dicuntur esse in proximum, ut homicidium, furtum, &c. Attamen quia ordo, quem homo habet ad seipsum, & ad proximum continetur sub ordine ad Deum, ideò omne peccatum est contra Deum.

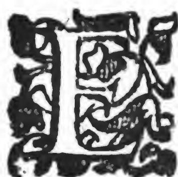
Porrò in calce articuli, ut deformitas peccati profundiùs innotescat, non pigebit annotare octo præcipuè modos, quibus peccatum est contra Deum. Primò ergò Deum offendit, ut supremum legislatorem, ejus præcepta contemnendo, & debitam obedientiam denegando. Secundò ut justissimum judicem cujus pænam non formidat & indignationem audacissimè provocat. Tertiò ut testem fidelissimum, non reverendo ejus præsentiam, & in oculis ipsius malè agendo. Quartò ut summum bonum, ei vilem satisfactionem præponendo. Quintò ut amicum, & benefactorem ipsi odium pro amore, injurias, pro beneficiis rependendo, immo ejus beneficia convertendo in instrumenta injuriæ, quod est ingratitudinis culmen. Sextò ut supremum dominum, contra ejus legitimum dominium protervè rebellando. Septimò, ut primùm principium, à quo deficit, & sese subtrahit. Octavo demum, ut ultimum finem, & vitæ nostræ terminum ab eò aberrando, ac spontè recedendo, sibique cum insigni ejus contumelia finem ultimum in creatura præstituendo.

QUÆ



# QUÆSTIO SEXTA.

## *De virtutibus in particulari.*



ETsi numerosissima sit virtutum familia, eam tamen ita digerit, distribuitque D. Thom. ut omnes omninò virtutes morales reducat ad quatuor illas principes, quas *Cardinales* vocatas supra memoravimus. Neque enim in moralibus virtutibus ulla esse videtur, quæ non sit alicujus ex quatuor Cardinalibus, vel species sub ea, tanquàm sub suo genere contenta; vel pars integralis, concurrens scilicèt ad actum ejus perficiendum: vel demum, ut vocat D. Th. *pars potentialis* principalis scilicet adjuncta, non secus ac potentia suæ essentiæ, ut per eam minùs principales actus perficiantur sicut essentia per se, quòd præcipuum est immediatè facit, alia verò per suas potentias perficit: Undè in hac quæst. has quatuor virtutes præcipuas quatuor articulis breviter attingendas suscipimus, in quibus etiam de adjunctis, integrantibusque virtutibus dicetur, deque earum speciebus, ut sic omnium moralium virtutum seriem aliquatenus delibemus, Adjungemus prę-

terea

terea his quatuor quintum articulum de connexione virtutum: cujus discussionem hucusque distulimus; quia vix intelligi poterat, nisi præmissa virtutum in particulari notitia.

# ARTICULUS PRIMUS.

## *De Prudentia, & virtutibus sub ea contentis.*

PRrudentia lux agendorum, ars rectè vivendi, voluntatis oculus, cæterarum virtutum dux, fons, caput, norma, princeps, definitur à Platone, *scientia fælicitatis affectrix*, eò quòd ad hunc scopum attingendum omnes actiones dirigat: à Cicerone verò dicitur: *rerum expetendarum scientia* (sumendo scilicèt, sicut, & in priori definitione, *scientiam* non strictè, sed latè, pro quacunque certa, & infallibili notitia) eò quòd hujus virtutis munus sit discernere, quid eligi debeat, quidvè repudiari. Arist. 6. Ethic. cap. 5. aptissimè illam definit, *Rectam rationem agibilium* idest virtutem rectificantem intellectum ad benè, se habendum circa agibilia, seu eligibilia, coincidunt enim: quippè cum intellectus sit regula, & dux appetitus, ut benè hoc munere fungatur, rectèque se habeat ad judicandum de his, ad quæ appetitus fertur, & ea, quæ decent, at expediunt, præcipiat, eget aliqua virtute, quæ prudentia nuncupatur.

Ex hac prudentiæ definitione quædam ad pleniorem ejus notitiam deduci possunt. Primò principium, quo prudentia nititur, esse rectam finis intentionem: prudentia enim negotiatur circa agibilia, & eligibilia, in quibus finis se habet

habet sicut principium in speculabilibus. Undè sicut conclusionum cognitio præsupponit cognitionem primorum principiorum, in ea fundatur: in tota prudentialis negotiatio circa agibilia fundatur in appetitu recto finis, cui agenda commensurat: ideòque in appetitu circa finem corrupto impossibile est subsistere prudentiam, sed necesse est, ut degeneret in malignam quandam astutiam. Et quia in humanis ultimus totius vitæ finis est aliorum mensura, quamvis ille, qui ad aliquem particularem finem benè ratiocinatur, ut ad victoriam, dicatur aliqualitèr, & secundùm quid prudens, scilicèt in bellicis; attamen ut quis sit simpliciter prudens, necesse est ut benè se habeat circa finem ultimum vitæ, ac rectè ratiocinetur de rebus agendis per ordinem ad ipsum.

Secundò deducitur: prudentiam non hærere in universalibus, sed maximè respicere singularia; undè qui habet sublimiorem, universaliumque rerum cognitionem, sapiens quidem habetur, non tamen prudens nisi ad singularia descendat, ut observat Arist. 6. Eth. cap. 7. Hujus verò ratio est, tùm quia prudentia perficit rationem practicam ad regulandas actiones; de ratione autem regulæ est, ut applicetur regulandis. Et ideò ad prudentiam maximè pertinet applicatio rationis ad singulas actiones. Tùm etiam quia prudentia versatur circa agibilia; actio autem est in singularibus, & ideò singularibus maximè attendit prudentialis consideratio. Verum cum virtus certa, infallibilisque esse debeat, & aliunde singularia sit maximè incerta, dubitari posset, qua ratione prudentia possit certo, & infallibiliter objectum suum attingere, si versetur circa singularia. Sed id facilè

pate-

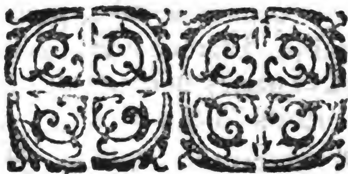
patebit advertendo, quod licèt ratio vix possit certò, & infallibilitèr attingere quid verum sit in rebus singularibus potest tamen certis, & infallibilibus regulis discernere quid in quolibet particulari negotio quantum volueris incerto, ac dubio agere debeat homo ut secundùm virtutem in illo se gerat, vitiique deformitatem vitet. Prudentia autem non quærit quid verum sit ipsis rebus particularibus, immò plerumque vir prudens, quantùm ad hoc errat, sed solùm omnibus expensis secundum exigentiam rei, loci, personæ, temporis, &c. quid amplectendum sit secundùm virtutem: Et quantùm ad hoc prudentia est certa, & infallibilis.

Tertiò infertur proprium prudentiæ actum esse præcipere, seu imperare; cum enim rectificet rationem practicam, debet illam perducere ad id, quod est perfectum, ultimumque in ratione practica hoc verò est præcipere, seu imperare. Imperium enim statim infert executionem, quæ est finis rationis practicæ, ideòque cæteri rationis practicæ actus, scilicèt consultare, ac de consultatis rectè judicare, censentur imperfecti, & steriles, nisi per efficax imperium applicentur ad opus. Undè præclare notat Div. Thom. perfectionem artis consistere in judicando, prudentiæ verò in præcipiendo, *Et ideo*, inquit Sanctus Doctor 2. 2. q. 47. art. 8. *reputatur melior artifex, qui volens, peccat in arte, quasi habens rectum judicium*, (quod tamen sequi non curat) *quam qui peccat nolens; quod procedit ex defectum judicii. Sed in prudentia est è converso; imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quem qui peccat nolens.*

Quarto deducitur prudentiam aliis virtutibus me-

medium præstituere. Quamquam enim omnis virtus moralis ex se inclinet ad medium in sua propria materia, neque hoc habeat à dictamine prudentiæ; sed ab ipso synderesis lumine dictante vivendum esse secundum rationem, ideòque nec plus, nec minus in unoquoque assumendum, quam ratio præscripserit, in quo medium virtutis consistit: attamen in quo situm illud medium in hoc particulari agibili, v. g. in eligenda comestione, synderesis immediatè non præscribit, sed hoc deducere, ac determinare ex principiis synderesis pertinet ad prudentiam. Undè acutè Cajetanus dicit prudentiam præstituere finem mediumque virtutis, non in abstracto. Dictando v. g. non esse recedendum à medio rationis in cibis propter delectationem, ad hoc enim duce synderesi inclinat temperantia, sed in concreto dictando ubi sit medium rationis, quod quærit temperantia, in hoc particulari actu comestionis.

Verum his circa prudentiam declaratis; ad pleniorem adhuc hujus virtutis explicationem operæ prætium fuerit singulas ejus partes, tùm integrantes, tùm subjectivas; idest species, tùm potentiales, singulis Paragraphis attingere.



## §. I.

### De partibus quasi integralibus Prudentiæ.

OBservat D. Thomas, 2. 2. quæst. 48. art. 2. quod cum triplex distingui possit partis genus, scilicèt integralis, ut paries, tectum, & fundamentum respectu domus; subjectiva, quæ scilicèt subjicitur toti tanquam species generi ut bos, leo animali: potentialis, quæ adjungitur toti, per modum potentiæ virtutem ejus participantis, sicut nutritivum, & sensitivum dicuntur partes animæ, cujus virtutem inter se dividunt, & inadequatè participant, omnes, hi partium modi in qualibet virtute cardinali distingui possunt, sicque triplex partium genus ei attribui. Uno modo, ad similitudinem partium integralium, non quod ipsa virtus sit aliquid in se compositum, est enim quælibet virtus una simplexque qualitas, sed ita ut illæ dicantur partes integrales virtutis alicujus principalioris quę necesse est concurrere ad perfectum illius actum, & sine quibus mancum defectuosumque censetur opus talis virtutis. Alio modo ad instar specierum sub ea tanquam sub suo genere contentarum, nam, ut dictum est in Logica, genus est totum aliquod commune cujus partes sunt species ei subjectæ. Tertiò adinstar partium potentialium; ita ut partes potentiales alicujus principalioris virtutis dicantur aliæ virtutes cum ea connexæ illique adjunctæ, quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus, vel materias, in quibus ratio principalis virtutis plenè, perfectè, exactèque non reperitur; quæque proinde

inde

inde totam ejus potentiam non adæquant: sed solùm aliquam illius particulam sibi vendicant, sicut nutritivum non adæquat totam virtutem animæ vegetativæ, sed solum aliquid illius sibi assumit. Hoc ita constituto in hoc §. quæritur quot, & quales sint partes integrales prudentiæ.

Dico primò partes integrales prudentiæ sunt octo, scilicèt, ratio, intellectus, circumspectio, providentia, docilitas, cautio, memoria, & solertia, seu eustochia. Has omnes recenset D. Thom. 2. 2. quæst. 48. art. 1. sex quidem primas ex Macrobio, septimam ex Tullio, octavam ex Aristotele: Quarum octo quinque pertinent, ad prudentiam quatenus est cognoscitiva, scilicèt memoria, ratio, intellectus, docilitas, & solertia. Alia verò tria pertinent ad eam secundum quod est præceptiva.

Conclusio non posset luculentiùs declarari quam ipsius Div. Thomæ verbis, qui hujus diversitatis rationem ex eò assignat. *Quod circa rationem* (practicam, & actus moralis regulativa) *tria sint consideranda. 1. quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est memoria, si autem præsentium sive contingentium, sive necessariorum, vocatur intellectus. Secundo ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit, vel per disciplinam* (discendo scilicèt ab alio) *& ad hoc pertinet docilitas: vel per inventionem,* (inquirendo scilicèt per seipsum) *& ad hoc pertinet eustocchia, quæ est bona conjecturatio. Hujus autem pars, ut dicitur 6. Ethic. est solertia, quæ est velox conjecturatio medii, ut dicitur 1. Post. Tertiò considerandus est usus cognitionis, secundùm quod scilicet ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda, vel judicanda, & hoc pertinet ad rationem. Ratio*

*autem ad hoc quod rectè præcipiat tria debet habere. Primo quidem ut ordinet aliquid accommodum ad finem, & boc pertinet ad providentiam. Secundo, ut attendat circunſtantias negotii, quod pertinet ad circumſpectionem. Tertio ut vitet impedimenta, quod pertinet ad cautionem.* Ergò aptiſſimè aſſignantur hæ octo partes integrales prudentiæ, de quibus ut quidpiam ſigillatim ex Angelico Doct. dicamus.

Memoria hìc ſumitur, non pro potentia memorativa undè ſumpta, ſed inſtructa pluribus experimentis, quæ circa negotia præterita facta ſunt, vel ab aliis audita, quibus magnopere adjuvatur prudentialis conſultatio, quatenus ex his futura conjectamus. Cùm ejus, ut ait Ariſtoteles 6. Ethic. *Oporteat principia concluſionibus proportionata eſſe, & ex talibus talia concludere;* per experimentum negotiorum quid in pluribus eveniat diſcimus, ſicque de agendis meliùs judicamus. Sed egregiè obſervat D. Thomas 2. 2. quæſt. 49. art. 1. quod cum Tullio l. 3. Rhetor. memoria non ſolum à natura perficiatur, ſed etiam habeat plurimum artis, & induſtriæ. *Quatuor ſunt*, verbis ejus utor, *per quæ bomo proficit in bene memorando. Quorum primum, eſt ut eorum quæ vult memorari, quaſdam ſimilitudines aſſumat, convenientes, nec tamen omnino conſuetas, quia ea, quæ ſunt inconſueta magis admiramur, & ſic in eis animus magis, & vebementius detinetur. Ex quo fit, quod eorum quæ in pueritia vidimus, magis memoremur. Ideò autem neceſſaria eſt hujuſmodi ſimilitudinum, vel imaginum adinventio, qua intentiones ſimplices, & ſpirituales facilius ex animo elabuntur, niſi quibuſdam ſimilitudinibus corporalibus quaſi alligentur quia bumana cognitio potentior eſt circa ſen-*

*ſibi-*

*sibilia. Secundo oportet ut homo ea, quæ vult memoriter retinere, ordinatè disponat, ut ex uno memorato,* (quasi deducente apta compage, ac concatenatione rerum sese excipientum) *facilè ad aliud procedatur. Undè Aristoteles dicit* lib. de Mem. cap. *A locis videmur reminisci aliquando. Causa autem est, quia velociter ab alio in aliud veniunt. Tertio oportet, ut homo solicitudinem apponat, & affectum adbibeat ad ea, quæ vult memorari, quia quanto aliquid magis fuerit impressum animo, tanto minùs elabitur. Unde Tullius dicit in sua Rethor. quod sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras. Quarto oportet, quod ea frequenter meditemur, quæ volumus memorari. Undè Philpsophus dicit* l. de Mem. c. 1. *quod meditationes salvant memoriam quia ut ibidem dicitur consuetudo est quasi natura.* Hæc ille appositè omninò.

Intellectus sumitur hic, non pro potentia intellectiva, nec pro habitu, quo principia universalia per se nota, tum speculabilia, tum practica, tenemus, sed pro evidenti notitia singularis negotii, circa quod versatur electio. Cùm enim prudentia concludat aliquid singulare agibile, non sufficit intellectus universalium principiorum, quæ tenent locum majoris, sed præterea necesse est habere cognitionem singularis negotii, quod in consultationem vocatur, ut sit loco minoris. Et hæc cognitio dicitur *intellectus*, quomodo etiam qui probè tenet aliquod particulare factum solet dici intelligens ab illo.

Docilitas est, qua aliquis sit alienæ instructionis benè susceptivus, ideòque importat, & affectum & promptitudinem addiscendum. Hæc ad prudentiam summè necessaria, est, quia cùm prudentia versetur circa agibilia, in quibus sunt

infinitæ diversitates, quæ non possunt satis ab uno perspici homo ad illam eget ab aliis erudiri; præcipuè à senibus, quos tempus, & experientia in agibilibus doctos fecere. Undè ut ait Arist. 6. Ethic. cap. 11. *Oportet attendere expertorum, & seniorum, & prudentiam indemonstrabilibus enuntiationibus, & opinionibus, non minùs quam demonstrationibus: propter experientiam enim vident principia.* Hoc autem pertinet ad docilitatem.

Solertia, seu eustochia (pro eodem enim hic usurpantur, quamvis aliquatenus differrant) definitur, facultas subito reperiendi, quod expedit. Unde ad prudentiale judicium maximè necessaria est, præcipuè quia plerumque negotia non relinquunt copiam diuturnæ consulationis, nec patiuntur, ut aliorum consilium requiramus. Ex solertia derivatur sollicitudo, solicitus enim est quasi solers citus. Undè solicitudo importat supra solertiam, quandam exequendi promptitudinem; quæ etiam ad prudentiam spectat. Ut enim dicit Aristoteles 6. Ethic. cap. 9. *Oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde.* Sed cùm solicitudo sit adeò comendabilis, nec virtutes inter se pugnent, paradoxum videtur id, quod dicit Aristoteles 4. Ethic. cap. 3. *Quod ad magnanimum pertinet pigrum esse, & otiosum,* quod tamen capitalitèr solicitudini opponitur, Verùm præclarè D. Thomas id explicat dicendo, *quod magnanimus dicitur piger, & otiosus, non quia de nullo sit solicitus, sed quia non est superfluè solicitus de multis, sed confidit in his, in quibus confidendum est, & circa illa non superfluè solicitatur. Superfluitas enim timoris, & diffidentia, facit superfluitatem solicitudinis.* Undè intantum

tum magnanimitas excludit nimiam solicitudinem inquantum excludit timorem, & diffidentiam.

Ratio sumitur hic, non pro facultate inferendi unum ex alio, sed pro quadam illius facultatis perfectione circa agibilia, seu pro bono illius usu.

Providentia quemdam futurorum prospectum importat, est enim *providere* quasi *procul videre*. Et hæc ad prudentiam necessaria est, quia cum prudentia in finem assequendum omnia dirigat; idest, præsentia agibilia in futurum, debet & futurorum prospectum habere.

Circumspectio dicit attentionem quandam vigilantem ad observanda omnia, quæ negotium circunstant, & collationem illorum ad ea, quæ in finem ordinantur, nec quid ex necessariis operi desit.

Cautio denique veluti excubias agit, ad præcavenda mala, quæ operi admisceri possunt, & vitanda pericula, quæ rem turbare, vel ex re consequi possunt.

## §. II.

### *De partibus subjectivis prudentiæ, seu de illius speciebus.*

PArtes subjectivæ sunt quædam specialiores virtutes, qua sub generali ratione prudentiæ continentur, ut species sub suo genere, de quibus proindè prudentia essentialiter, & directè prædicatur, ut animal de bove, & leone. Pro illarum explicatione.

Dico primò prudentia dividitur tanquam in suas partes subjectivas, seu propriè dictas species

in prudentiam, qua quis regit seipsum, & prudentiam qua quis multitudinem regit, seu in prudentiam monasticam, idest, privatam, personalem ac quasi solitariam, & inprudentiam, si ita libet nuncupare, gubernatricem, moderatricemque cujusdam corporis politici ex plurium conventu conflati, cujus cura nobis incumbit.

Declaratur bonitas divisionis. Cùm enim prudentia sit recta ratio agibilium, ibi diversæ sunt species prudentiæ, ubi diversa sunt formalitèr agibilia. Atqui agibilia circa privatam personam, circa multitudinem sunt diversa; ergò pertinent ad diversas species prudentiæ. Major patet.

Probatur minor. Cùm enim agibilium ratio desumatur ex fine, sicut conclusionum ratio ex principiis, agibilia in diversos fines ordinata sunt formalitèr diversa, sicut conclusiones ex diversis principiis illatæ sunt diversæ formalitèr. Atqui agibilia circa propriam personam, quæ pertinent ad monasticam prudentiam habent pro fine bonum propriæ personæ, seu privatum. Agibilia verò circa communitatem, quæ respicit prudentia gubernatrix, habent pro fine bonum publicum totius communitatis, ergò sunt formaliter diversa.

Dices, virtus propriè dicta debet versari circa bonum proprium, ut faciat bonum habentem. Atqui prudentia illa gubernatrix non quærit bonum proprium, immò propter commune negligit proprium, ut videre est in optimis principibus, & magistratibus; ergò non est virtus propriè dicta, nec proindè species prudentiæ.

Respondeo cum Div. Thom. 2. 2. quæst. 47. art. 10. ad 2. *Quod ille, qui quærit bonum commune, ex consequenti etiam quærit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium*

*non*

*non poteſt eſſe ſine bono communi vel familiæ, vel civitatis, vel regni. Unde Valerius maximus de Antiquis Romanis dicit, quod malebant eſſe pauperes in divite imperio, quam divites in paupere imperio. Secundo quia homo, cùm ſit pars domus, vel civitatis, oportet quod conſideret, quid ſit ſibi bonum ex hoc, quod eſt prudens circa bonum multitudinis. Bona enim diſpoſitio partium accipitur ſecundum habitudinem ad totum, quia ut Auguſtinus dicit* libr. 3. Confeſſ. cap. 8. *Turpis eſt omnis pars ſuo toti non conveniens vel non congruens.*

Dico ſecundò. Prudentia gubernatrix ſeu moderatrix communitatis, dividitur in œconomicam, politicam, & militarem.

Declaratur diviſio. Cùm enim gubernatrix prudentia reſpiciat regimen multitudinis, diſtinguenda eſt ſecundùm varias ſpecies ſocialis multitudinis, & fines diverſos, in quos tendit. Atqui triplex eſt ſpecies multitudinis, triplexq; finis, propter quem convenit; ergò, & triplex diſtingui debet prudentia gubernatrix. Declaratur minor: Eſt enim in primis multitudo adunata ad conſtituendam familiam, & ad convivendum, cujus finis eſt vel educatio liberorum, ut paulò generaliùs pacificus tranquilluſque convictus, nec diſſidiis domeſticis turbatus nec neceſſariorum inopia moleſtus, nec poſſeſſionum mala adminiſtratione in brevi diſſipandus: & ad hanc multitudinem regendam, illumque finem procurandum datur prudentia œconomica, cujus eſt filios ritè educare, ſervis benè uti, poſſeſſiones conſervare, queſtui legitimo ſtudere. Eſt autem alia multitudo, non hominum ſub uno tecto convictuque aſſociatorum, ſed plurimum familiarium convenientium ſub iiſdem legi-

bus ad constituendam civitatem, vel regnum, cujus finis est pax tranquillitasque publica. Et ad hanc multitudinem regendam ac in pace servandam datur prudentia politica Est demum aliud multitudinis genus ad unum particulare negotium, scilicet ad victoriam congregatæ, & hujus multitudinis regula est prudentia militaris.

Prudentia politica dividi prætereà potest in architectonicam, & politicam simpliciter dictam. Prudentia architectonica est, qua qui præest regit multitudinem; possetque subdividi in monarchiam, aristocraticam, & democraticam, juxta tres celebres regiminum formas; in quarum prima unicus est, qui cęteris omnibus imperat; in secunda optimates, supremum regiminis clavum tenent, in tertia populus seipsum regit. Prudentia verò politica simplicitèr dicta est, qua civis pro sua virili parte collaborat principi, seque disponit quatenus est membrum reipublicæ in ordine ad bonum publicum.

## §. III.

### *De partibus potentialibus prudentiæ, seu de virtutibus ei adjunctis.*

PArs potentialis sumitur hic, non pro correlativo totius potentialis, de quo diximus in Logica minori; sed secundùm analogiam ad divisionem virtutis rei in quasdam potentias essentiæ adjunctas, in quibus inadæquatè reperitur, sicut suprà dictum §. 1. Undè virtutes illæ dicuntur partes potentiales prudentiæ, quæ illi adjunguntur, ac ministrant in quibusdam actibus minus principalibus, nec plenè rationem pruden-

dentiæ assequuntur, sicut objectivæ. Pro quarum explicatione.

Dico, tres sunt partes potentiales prudentiæ, seu virtutes ei adjunctæ, ut ei inserviant ad actus minus principales circa materiam prudentialem; & scilicèt eubulia, synesis, & gnome. Ita D. Th. 2. 2. q. 51.

Declaratur conclusio. Ratio enim practica, quę dirigitur per prudentiam ad benè se habendum in agibilibus, tres actus habet circa agibilia, scilicèt consilium de agendis; judicium de consiliatis, imperium applicans consiliata ad executionem, quorum trium actuum, ut patet, imperium est principalior, proindè pertinet ad prudentiam. Undè necesse est, ut virtutes adjunctæ prudentiæ respiciant alios duos, consilium scilicèt, & judicium. Virtus quæ rectificat consilium dicitur à Græcis , *eubilia*, idest latinè *bene consiliativa*, seu *bona consultatio*, cui opponitur *panurgia*, quasi latinè *calliditas*; *vafrities*, seu *astutia*, quæ malignis consiliis procurat assecutionem finis. Quæ verò rectificat judicium circa consiliata, duplex est. Altera enim de consiliatis judicat secundùm communes leges, & hæc dicitur *synesis*, à verbo , quod est latinè *intelligere*, seu *bene sentire*, aut secundùm alios *sensatè decernere*. Unde, inquit D. Thom. *secundum synesim dicuntur aliqui syneti idest sensati, vel ensyneti, idest, homines boni sensus*. Hinc opponitur Asinesia, idest, *stoliditas*, ac *stultitia*. Altera demùm de consiliatis, in quibus leges communes deficiunt, judicat secundum altiora principia: sunt enim quandoque casus insoliti, quos aut lex non attingit, aut si attingat patiur tamen exceptionem in illis, propter ali-

quid circunstans, & ideò necesse est recurrere ad altiora principia, ut de illis rectum feratur judicium. Virtus, quæ id præstat, dicitur *gnome* quæ licèt apud Græcos sonet simplicem *sententiam*, ex usu tamen sumitur pro aliqua judicii excellentia, importatque quandam animi sublimem perspicacitatem altioribus attendentem.

Eubulia, ut de singulis quidpiam dicatur, duobus maximè corrumpitur, malo fine, vel malis mediis. Undè enim ait D. Th. 2. 2. q. 51. a. 1. ad 1. *Non est bonum consilium sive aliquis malum finem in consiliando præstituat sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat, sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio, sive aliquis falsum concludat sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio*. Requiritur insuper ad hanc virtutem, non solum adinventio, solersque excogitatio eorum quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliarum circunstantiarum accessus, scilicèt tempus congruum, ut nec nimis tardè, nec præcipiti velocitate consultatio fiat, modus consiliandi, ut scilicèt firmum, constansque sit consilium, &c.

Synesis cum sit arbitra, & ponderatrix consiliatorum, est maximi momenti in agendis, quippe cum multi sint benè consiliativi, qui tamen de consiliatis, inventisque nesciunt rectè judicare: sicut etiam in speculativis quidam solertèr, sagaciterque inquirunt, eò quod ratio eorum prompta sit ad discurrendum circa diversa propter excellentiam imaginationis diversa phantasmata facilè aptèque formantis; qui tamen non pollent judicio discernere, & quid cuique congruat appositè dictare, propter defectum intellectus, qui maximè provenit ex mala sensus com-

communis diſpoſitione, ut notat D. Thom. 2. 2. qu. 52. art. 3. Ad hanc verò virtutem tria maximè requiruntur. Primò recta virtutis cognoſcitivæ diſpoſitio, ad recipiendas res, ut ſunt in ſeipſis. Hæc enim comparatur ſpeculo, quod ſi fuerit rectè diſpoſitum, ſpecies rerum fideliter reddit, ſi autem malè diſponatur omnia ſubverſa diſtortaque repræſentat. Secundò, ut animus non ſit falſis praviſque judiciis præoccupatus, ſed veris, & rectis imbutus. Quartò demùm, ut appetitus non ſit vitiis depravatus, nam de eligibilibus maximè judicamus ſecundùm appetitus diſpoſitionem; undè ut ait Ariſtoteles, *qualis unuſquiſque eſt, talis ei finis videtur.*

Gnome, cum eaſdem requirat diſpoſitiones, ac ſyneſis, inſuper exigit quandam animi judiciique ſublimiorem perſpicacitatem, quæ non ſolùm intentionem legis penetret, ut videat in quibus caſibus ab ea ſit aliquando recedendum, propter quaſdam ſpeciales circunſtantias, ſed etiam ſublimiora juris principia comprehendat, ut juxta ipſa de illis caſualibus poſſit aptè decernere.

## ARTICULUS SECUNDUS.

### *De juſtitia, & virtutibus ſub ea contentis.*

JUſtitia inter virtutes poſt prudentiam primum ſibi locum vendicat. Hæc rerum publicarum genitrix cuſtos, ac moderatrix exiſtit, legum optimarum parens, perpetuum humanæ ſocietatis vinculum malorum dominatrix, bonorum prę́ſidium, injuriarum propulſatrix, diſcordiarum arbitra, civitatum anima, humanorum

eum bonorum æquæ dispensatrix, & ut uno verbo dicam, publicus quidam pacis, tranquillitatis totiusque publici boni thesaurus, ex quo cuilibet, quod sibi congruit tribuitur; Undè illius elogium est apud Aristotelem lib. 5. Eth. *Quod sit præclarissima virtutum, & neque Hesperus, neque Lucifer sit adeo admirabilis cujus*, ut inquit Cicero 2. offic. *tanta vis est, ut ne illi quidem, qui maleficio, & scelere pascuntur, possint sine ullius particula vivere. Nam qui eorum cuipiam, qui una latrocinantur, furatur aliquid aut etiam eripit, is sibi, ne in latrocinio quidem relinquit locum. Ille autem qui Archipirata dicitur, nisi æquabiliter prædam dispertiat aut occidetur, aut à sociis relinquetur.*

Sumitur autem aliquando justitia, præcipuè sacris Litteris, paulò latiùs pro omni virtute, ita ut *vir justus* idem sit ac omnium virtutum dotibus instructus: cujus acceptionis ratio est, quia sicut in omni vitio quidpiam injustitiæ reperitur, quatenus, vel Deo, vel proximo, vel etiam nobis aliquid debitum subtrahitur, aut indebitum tribuitur ita quoque in omni virtute aliquid justitiæ relucet, quatenus per eam unicuique, quod æquum est, tribuitur: aut secundùm quod omnis virtus in adæquatione cum rationis regula consistit, quæ æquatio, justitia quædam, est secundùm quod *justum* idem est, ac *adæquatum*. Sed magis propriè sumpta justitia speciem quandam virtutis constituit, cujus est æqualitatem inter personas diversas, aut inter personam, & aliquid gerens munus personæ, constituere, quoque proinde semper est ad alterum.

Hoc modo sumpta justitia definitur, *Constans, & perpetua voluntas, jus suum unicuique tribuens*; quæ definitio à Juristis desumpta est,

re-

reduciturque à D. Thom. ad hanc exactiorem formam. *Justitia est habitus secundum quem aliqua constanti, & perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit. Habitus* tenet locum generis cæteræ verò particulæ proprios characteres justitiæ exprimunt. Hæc enim in hoc tota versatur, ut unicuique, quod suum, rependat. Verùm, ut huic definitioni, ac justitiæ notioni major lux afferatur.

Ex hac definitione habetur primò, justitiæ objectum formale esse jus, materiam verò, res illas in quibus jus constituitur, puta venditiones emptiones, distributiones, &c. Sumitur autem jus tripliciter. Primò regulativè, pro lege determinante quid ex justitia unicuique tribuendum sit, & sic sumptum jus dividitur in *positivum*, *naturale*, *divinum*; *humanum*, *civile canonicum &c* Secundo sumitur jus quasi fundamentaliter, pro potestate in lege fundata, qua nobis aliquid vendicamus, & sic sumptum describitur. *Legitima potestas ad rem obtinendam, vel ad aliquam functionem, aut quasi functionem, cujus violatio constituit injuriam.* Tertio sumitur jus formaliter, & propriè, prout idem est, ac *justum*, seu *æquale ad alterum*. Quamvis autem his tribus modis sumptum jus pertineat ad justitiam, attamen primò modo pertinet, ut regula; secundo modo, ut conditio, sine qua non tertiò verò modo ut proprium objectum. Justitia eam facit æqualitatem ad alterum, quæ æqualitas regulatur à lege, & fundatur in potestate, qua aliquis sibi rem debitam, idest suam, facit.

Habetur secundo, medium justitiæ esse, non solùm medium rationis sed etiam medium rei. Medium autem rationis dicimus adæquationem

nem rei cum ratione. Medium verò rei, adæquationem rei cum re. Primum ergò medium faciunt cæteræ virtutes morales, adæquando operationem regulæ rationis, nec curando, an res rei adæquetur; ut temperantia non curat an res, quibus vescimur, sint aut inter se, aut ad alterum adæquatæ, sed solum quod ipsa comestio sit adæquata rationi. At verò justitia, non solum attendit medium rationis, ut scilicèt operatio fiat adęquata rationi, sed etiam medium rerum, putà æqualitatem dati, & accepti.

His circa justitiam declaratis, ad pleniorem illius explicationem superest, ut singulas ejus partes, scilicèt, integrales, subjectivas, & potentiales sigillatim attingamus.

## §. I.

### *De partibus integralibus justitiæ, necnon de ejusdem speciebus seu partibus subjectivis.*

PArtes integrales, & subjectivas justitiæ sub uno titulo comprehendimus, eò, quòd pauca admodum de primis dicenda occurrant. Duplex igitur assignatur pars integralis justitiæ, scilicèt declinare à malo, & facere bonum. Verùm observandum, quod bonum, & malum sumuntur aliquando in communi, & generaliter; & hoc modo facere bonum, & declinare à malo, non sunt partes integrales justitiæ, sed ad omnes virtutes pertinet; sed aliquando bonum, & malum specialiùs sumuntur, prout sunt ad alterum, sub qua ratione aliquis dicitur *maleficus*, eò quod injustè malum alteri inferat, aut *beneficus*, eò quòd bonum alteri procurat: & hoc mo-

do

do facere bonum, declinare à malo, quatenùs ſcilicèt ſunt ad alterum, ſunt partes integrales juſtitiæ.

Hujus verò diviſionis ratio eſt, quia partes integrales alicujus virtutis ſunt; quæ ad integritatem actus illius faciunt. Actus autem juſtitiæ, ut patet ex ejus definitione, eſt, unicuique jus ſuum tribuere, ſeu medium, æqualitatemque ad alterum facere. Manifeſtum eſt autem ad hoc, ut æqualitas ad alterum perfectè ſtatuatur, duo concurrere debere. Primò ut bonum fiat, ſeu, ut quod alicui debetur tribuatur. Secundò ut arceantur, nociva, & injurioſa, quibus bonum illud jam conſtitutum violaretur; ergò partes integrales juſtitiæ ſunt, & bona facere, & mala arcere. His circa partes integrales juſtitiæ ſic expeditis, vel liberalius partes ejus ſubjectivas, ſeu ſpecies ſub juſtitia in communi, tanquam ſub ſuo genere contentas, expendamus.

Dico primò. Juſtitia univerſaliter ſumpta dividitur in commutativam, diſtributivam, & legalem, tanquam in ſpecies ſuas, ſeu partes ſubjectivas. Prima eſt juſtitia partis ad partem, ſecunda totius ad partes tertia partium ad totum.

Declaratur concluſio. Cum enim proprium juſtitiæ munus ſit, æqualitatem inter aliqua conſtituere, ut ſcilicèt unumquodque alteri reddat, quòd ipſi debetur, juxtà diverſas habitudines eorum, inter quæ ponitur æqualitas, diverſæ ſtatuendæ ſunt ſpecies juſtitiæ. Atqui hujuſmodi habitudo eſt tantum triplex: ergò triplex quoque ſtatuenda eſt ſpecies juſtitiæ: Declaratur minor: Cum enim homines conſtituant inter ſe ſocietatem aliquam politicam, quæ eſt quoddam corpus morale, triplex eſt habitudo

tudo inter homines, non secus, ac inter membra corporis naturalis. Primo enim homo dicit habitudinem ad alium hominem, tanquam ad compartem corporis politici, cui tenetur rependere, quod suum est, & hoc inspicit justitia commutativa, cujus est statuere æqualitatem inter duos æquales homines in venditionibus, emptionibus, commutationibus, à quibus, & nomen traxit contractibus, cæterisque officiis, quibus pars parti obligatur. Secundò respublica seu corpus illud politicum ex hominibus tamquam membris constitutum dicit habitudinem ad singulas suas partes, quibus debet aliquid rependere pro cujusque conditione: largiendo per magistratus, & eos, qui reipublicæ præsunt, de publicis bonis unicuique pro meritis, & hoc respicit distributiva justitia, ad quam spectat æqualitatem facere in distributione dignitatum, honorum, bonorumque communium. Tertio tandem quælibet hujus politici corporis pars dicit habitudinem reciprocam ad totum, cui aliquid vicissim debet, ut scilicèt talem se illi exhibeat pro sua virili parte, qualem decet, & bono totius convenit, & hoc respicit legalis justitia, cujus est æqualitatem statuere in officiis, quæ bonum cujus reipublicæ impendere tenetur.

Cæterùm licèt omnes istæ species justitiæ respiciant æqualitatem, attamen non eodem modo illam constituunt. Nam justitia quidem commutativa respicit, & constituit æqualitatem, quasi quantitatum, seu, ut vocant, *Arithmeticam*, quæ in hoc consistit, vi tantum detur, quantum acceptum est, v. g. si quis tres nummos mutuò accepit, tres nummos creditori rependere teneatur. Cùm enim hæc justitia sit inter partes, quæ sunt omninò inter se æquales, non est

alia

alia ratio, cur una det alteri, nisi qua accepit ab ea, vel quod illius est retinet, ideòque tantam quantitatem reddere, debet quantam accepit, in quo consistit æqualitas quantitativa. At verò justitia distributiva non attendit æqualitatem quantitatum, sed æqualitatem proportionum, seu, ut vocant *Geometricam*, quæ in eo sita est, ut unicuique detur juxtà merita, seu ut servetur eadem proportio inter præmia data, quæ est inter merita accipientium, verbi gratia ut si habenti sex gradus meritorum, dentur tres nummi, habenti duodecim gradus meriti, dentur sex nummi. Eadem enim est proportio trium ad sex, quæ sex ad duodecim. Hujus verò modi procedendi in justitia distributiva ratio est, qua ratio dandi est habitudo partium ad totum. Undè cum non omnes partes eandem habitudinem dicant ad totum, sed quædam sint in eo principaliores, non omnes idem debent recipere à toto, sed quælibet juxtà dignitatis, meritique sui proportionem. Justitia verò legalis attendit ad qualitatem aliquam ex utraque prædicta temperatam, quatenus enim quælibet pars dat toti, verb. grat. quilibet civis civitati, juxta proportionem virium suarum, quæ non in omnibus eædem sunt, videtur servare æqualitatem proportionis. Sed quatenùs quælibet pars in reddendo toti non debet attendere quid reddat alia, & sic non debet servare proportionem inter id, quod alia dat, & id, quod ipsa rependit, sed quælibet nulla habita ratione aliarum, dare debet quantum potest, & totum ab ea exigit, sic videtur esse quædam æqualitas quantitatum, seu *Arithmetica*.

Dico secundò legalis justitia dividitur in legalem justitiam specialitèr dictam, & epii-Kiam: seu

seu in eam, quæ in operationibus ad verba legis attendit, & eam quæ ubi lex deficit propter speciales quasdam circumstantias à legislatore non prævisas, omissis verbis legis attendit legislatoris intentioni.

Declaratur conclusio; Tùm enim justitia legalis id procurat, ut quælibet pars tribuat toti quod debet secundùm leges, aliquando debitum illud rectè regulatur per ipsa verba legis, ut fieri solet in casibus ordinariis, & respectu hujus debiti reddendi locum habet justitia legalis simpliciter dicta. Aliquando tamen quidam casus insoliti, & à legislatore non prævisi occurrunt, in quibus si verba legis servarentur, apertè iretur, & contra bonum commune, quod est finis legis, & contra mentem legislatoris, v. gr. lex est, ne laicus sacra Vasa contractet, quæ si ad litteram servaretur, dum furentes Heretici irrumpunt in Ecclesiam, nullo alio præsente, nisi laico, sine dubio iretur contra bonum à legislatore intentum, scilicèt mysteriorum reverentiam. Et ad hos casus ordinatur sublimior quædam justitiæ species, Græcis dictas epiiKia, Latini Æquitatem reddunt, cujus munus est in illis insolitis casibus, prætermissis legis verbis, quid juxta legislatoris intentionem æquum sit statuere, & hæc justitiæ species dirigitur per gnomen, quam superius diximus, non judicare de agendis secundum leges communes, sed secundùm altiora principia.

Verùm non pigebit hìc monere, hanc justitiæ partem, ne deficiat, egere magna discretione, perspicacitate, ac sublimitate judicii, non secus ac de gnome supra diximus, & quod præcipuum est, diligenter cavendùm, ne ob aliquod particulare bonum legis præceptum dimittatur:

cum

cum enim legis exacta, litteralisque observatio sit magnum, publicum que bonum, non debet ob quamcumque utilitatem prætermitti, præcipuè ob privatum commodum, sed solùm ob insignem, evidentemque causam; eò quòd nempè non possit observari sine præjuditio boni à legislatore magis intenti. Undè peccavit Saul contra epiiKiam, prætermittendo exactam, litteralemque, executionem mandati, quo jubebatur interficere inter Amalecitas, rege ad pompam triumphi, & gregibus ad sacrificium reservatis. Melior enim erat exacta obedientia, quam sacrificium, & triumphi apparatus. At verò David esuriens usus epiiKia, sine culpa panes propositionis comedit, quos tamen lex solis sacerdotibus ad cibum permittebat. Quia vita hominis est majus bonum, magisque à Deo legislatore intentum, quam ceremonialis observantia.

## §. II.

### *De partibus potentialibus justitiæ, seu de virtutibus ei adjunctis.*

NUmerosus virtutum comitatus adjungitur justitiæ. Cùm enim ejus sit æqualitatem constituere in operationibus ad alterum; plures actiones sunt, in quibus hæc æqualitas exactè observari nequit; quæ proindè non ab ipsa justitia, sed à virtutibus ei adjunctis regulantur, de illis ergò ut speciatim aliquid attingamus.

Dico virtutes, quæ adjunguntur justitiæ, quæque proinde partes ejus potentiales habentur, sunt octo; scilicèt, religio, pietas, observantia, veritas, seu veracitas, gratitudo, vindicativa, libe-

liberalitas, & amicitia. Ita Div. Thom. 2. 2. quæst. 80.

Declaratur conclusio ex Div. Thom. ibidem. Virtutes adjunctæ justitiæ sunt, quæ cum aliquatenùs cum ea conveniunt, in quantum sunt ad alterum, deficiunt tamen à perfecta ratione illius. Atqui octo enumeratæ virtutes, etsi cum justitia conveniant: quatenus sunt ad alterum, ac rectificant voluntatis operationes in reddendo debito alteri, ut de se patet; deficiunt tamen à perfecta ratione illius; ergò sunt adjunctæ Justitiæ. Declaratur minor. Cùm enim ratio Justitiæ in eò sita sit, ut reddatur alteri secundùm æqualitatem, quòd ipsi debetur, dupliciter virtus ad alterum potest à justitiæ ratione deficere, uno modo ex parte æqualitatis, quàm non exactè facit; alio modo ex parte debiti, quòd non est rigorosum, & perfectum. Virtutes, quæ deficiunt à rigorosa justitia ex parte æqualitatis sunt, in primis Religio, quæ solvit quidem debitum Deo; sed non æquale. Secundò pietas; quæ debitum cultum parentibus rependit quidem, non ita tamen exsolvit, quin semper remaneamus obligati, ut etiam testatur Aristoteles 8. Ethic. cap. 16. Tertiò observantia, quæ virtutis, dignitatique in altero existenti debitam reverentiam exhibet, sed non plenè ad æqualitatem attingit, quia, ut inquit D. Thomas ex Arist. 4. Ethic. c. 3. *Non potest secundum æquale præmium recompensari ab homine virtutis.*

Ex parte verò debiti eæ virtutes deficiunt à rigorosa justitia, quæ reddunt alteri id, quod ipsi debetur, non quidem debito rigoroso, ac legali, ad quod scilicèt reddendum lex ipsa compellat, sed debito quodam morali, & in sola honestate morum fundato. In quo quidem debito duplex

plex est gradus. Quoddam enim debitum ita est ad honestatem servandam necessarium, ut sine eo talis honestas esse non possit; & ad hoc debitum reddendum ex parte debentis ordinatur veritas, seu veracitas, qua quis se talem in dictis, & factis exhibet aliis, qualis est. Ex parte verò ejus, cui debetur ordinantur duæ virtutes, scilicèt gratitudo, seu gratia, qua vicem rependimus pro acceptis beneficiis, & vindicatio, qua pro malis illatis servato legitimo ordine, pœna authori infligitur. Est autem aliud debitum morale minùs necessarium, sine quo morum honestas stare potest, & ad hoc reddendum duplex ordinatur virtus, amicitia scilicèt, qua dictis factisve quis se alteri gratiosum, amabilem que exhibet, & liberalitas qua ultrò bona sua aliis moderatè largitur: De his omnibus ut verbo dicamus.

In primis religio à *relegendo* dicta, ut vult Cicero, eò quòd ea, quæ sunt Divini cultus relegat, & inculcet: vel secundùm Augustinum à *religando*, quod per eam reeligamus Deum, quem per peccatum amiseramus: vel tandem, ut etiam deducit idem Augustinus, à *religando*, eò quòd nos uni verò Deo, ac jungat definitur à Cicerone, *Virtus quæ superiori cuidam naturæ, ( quam divinam vocant ) curam cæremoniamque vel cultum offert*. Seu meliùs secundùm Theologos; quæ debitum cultum Deo tribuit; tanquam primò rerum omnium principio. Cultum inquam, cum quadam submissione, ac propriæ dependentiæ protestatione, tùm interioribus actibus, tùm exterioribus signis. Hujus virtutis actus sunt, primo devotio, quæ est quædam promptitudo, & alacritas voluntatis ad ea, quæ Dei sunt, ac ad ipsius cultum spectant. Secundò oratio, quæ est petitio decentium à Deo;
seu

seu desiderii coram Deo explicatio, ad aliquid ab eo impetrandum. Tertiò adoratio, quæ est honor externo corporis gestu exhibitus. Quarto oblatio, quæ res sensibiles Divino cultui mancipat, cujus sacrificium quædam species, superadditque simplici oblationi immutationem rei, quæ offertur ad protestandum Dei supra omnia summum dominium. Quintò votum, quod propriè significat non solùm simplex propositum, sed promissionem, qua homo se Deo aliquid præstandum obligat. Sextò juramentum, quod est invocatio Divini testimonii, seu attestatio divini nominis ad fidem faciendam: Septimò tandem, laus Divini nominis, quæ per sermonem Dei virtutem dilucidat.

Pietas definitur à D. Aug. l. 83. qq. q. 3. ex Cic. *Virtus per quam sanguine conjunctis, patriæque benevolis officium, & diligens tribuitur cultus*; Undè primò respicit patrem, & matrem, tanquam conjunctiores. Secundò patriam, quæ nos parentesque continet. Tertiò consanguineos, quibus ratione parentum conjungimur.

Observantiam definit ex eodem Cicerone Augustinus, virtutem, per quam homines aliqua dignitate antecellentes, cultu quodam, & honore dignamur. Hæc inter virtutes, maximè necessaria ad servandam subordinationem inter homines, in primis quidem respicit personas, quę nobis ex officio præsunt, scilicèt, superiores: sed prætereà extenditur ad omnes virtutes, sapientia, dignitate, aut aliqua alia dote veneratione digna insignes, Comprehendit autem varios gradus, pro merito personarum quas respicit, sed præcipuè obedientiam respectu superiorum, quæ nos ad eorum implenda mandata exactos efficit.

Ve-

Veritas, seu veracitas est virtus, qua nos tales dictis, factisque exhibemus, quales de facto sumus. Hæc virtus non modo ad humanum convictum omninò necessaria est, cum sine illa nulla fides stare possit, sed etiam adeò efficax ad conciliandum aliorum amorem, ut præclarè annotaverit Aristoteles Rhetor. 2. cap. 4. eos, qui vitia sua ingenuè fatentur, nos amare.

Gratitudo definitur ex Cicerone, Virtus, in qua amicitiarum, & officiorum alterius memoria, remunerandique voluntas continetur. Hujus virtutis tria munera recenset D. Th. primùm est beneficium agnoscere; secundùm pro eò gratias agere: tertiùm retribuere loco, & tempore pro facultate recipientis.

Vindicatio definitur à Cicerone, *Virtus per quam vis, aut injuria, & quidquid obscurum est defendendo, aut ulciscendo propulsatur.* Hæc virtus magna cautela indiget, cùm ab ea in vitium facilis, lubricusque sit gradus. Ejus enim munus est modum statuere in rependendis injuriis: quæ repensio in primis si fiat animo nocendi alteri, etiam qui injustè nobis nocuit, manifestè est contra charitatem, cujus est velle, ac procurare bonum, etiam inimicis. Prætereà si fiat propria privataque authoritate, est vitiosa; quia vindictæ executionem Deus sibi reservavit, juxtà illud, *Mihi vindicta, & ego retribuam*, & ideò non pertinet ad privatas personas, sed ad ipsum Deum & adeos, qui locum Dei tenent in republica, apud quos residet publica authoritas, quique ob id gladium portant, ut ait Apostolus. Undè hujus virtutis objectum est vindicta à legitimo judice requisita: non animo nocendi, sed vel studio repetendi honorem injustè ablatum, vel amore illius ho-

nestatis, quæ splendet in punitione malefactoris, cui per se convenit, & debetur pæna, sicut benefactori gratia, ut sic servetur ordo, inquantùm qui per culpam ab ordine recti prolapsus est, ad illum per pænam suo modo revocetur. Attamen quæmadmodum virginitas conjugali continentiæ præstat, ita, & condonatio injuriæ præ virtute vindicationis longè commendatur. Non enim tenemur injuriarum propriarum ultionem prosequi, ideòque ad exemplum Salvatoris eas ultrò remittere laudabilius est.

Liberalitas est virtus qua homo fit pecuniarum: aliarumque rerum pecunia æstimabilium benè profusivus. Quippè in tali largitione excessus esse potest, vel nimia parcitate, vel immoderata prodigalitate, ideòque ut decentèr fiat, eget virtute liberalitatis. Ad hanc virtutem tres cautiones exigit Cicero; prima est. *Ne obsit benignitas, & in ipsis, quibus benignè videbitur fieri: & cæteris*. Secunda. *Ne benignitas major sit quam facultas*. Tertia, *ut beneficium non sine delectu tribuatur*, ait enim Ennius.

*Benefacta malè locata, malefacta arbitror*.

Amicitia sumitur duplicitèr, primò strictè pro affectu quodam benevolo ad alios, qui est cum reciprocatione. Secundò latùs pro affabilitate, qua aliquis in exteriori conversatione ad omnes sese amicabiliter habet, primo modo sumpta amicitia videtur magis aliquid consequens virtutem, quàm virtus, ut dicit Div. Thomas 2. 2. qu. 23. art. 3. ad 1. eò quòd, ut ipse ait ibidem. *Non habet rationem laudabilis, & honesti, nisi ex objecto, secundum quod scilicet fundatur super honestatem virtutum*. At verè secundo modo sumpta amicitia constituit specialem virtutem. *Cum*

*enim*,

*enim*, ut ait D. Thomas 2. 2. quæſt. 114. art. 1. *virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit ſpecialis ratio boni, ibi oportet eſſe ſpecialem virtutem. Bonum autem in ordine conſiſtit. Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi converſatione, tam in factis, quam in dictis, ut ſcilicet ad unumquemque ſe habeat ut decet. Et ideò oportet eſſe quandam ſpecialem virtutem, quæ hanc convenientiam ordinis obſervet. Et hæc vocatur amicitia, ſeu affabilitas.*

## ARTICULUS TERTIUS.

### *De temperantia, & virtutibus ſub ea contentis.*

UT prudentia rationem in agendis regit juſtitia voluntatem operationibus ad alterum perficit, ſic temperantia illam partem appetitus noſtri, quæ *concupiſcibilis* dicitur, moderatur. Undè ordinem ipſarum potentiarum ſecuti, poſtquam de duabus primis virtutibus egimus, nunc dicendum de temperantia, ac de fortitudine deinceps articulo ſequenti. Hujus autem virtutis elogia nemo unquam omnia complectetur. Hæc optima generis humani commenſalis eſt, corporis, & animæ ſalus, honeſtatis dignitatiſque hominis ſupra pecudes vindex, delectationum noxiarum rigida propulſatrix, innocentium verò æqua diſpenſatrix, paſſionum importuniſſimarum domitrix: *In quo*, ut ait Ambroſius 1. offic. cap. 43. *maximè honeſti cura, decoriſque conſideratio ſpectatur, & quæritur*; quam Græci Sophroſynem, quaſi *ſervatricem Prudentiæ* appellant: undè ab Homero expreſſius dicitur *ſalva pru-*

 *den-*

*dentia*: à Pythagora verò, *Robur animæ*, à Socrate, *fundamentum virtutis*, à Platone *omnium bonorum ordinamentum*. *Dupliciter* autem ſumi poteſt. Primò paulò latius pro quadam animi moderatione actiones omnes ad quandam temperiem reducens, & ſic non una virtus eſt, ſed modus quidam in omni virtute imbibitus. Secundò ſpecialitèr, pro illo habitu, quo temperatè nos habemus in uſu delectabilium ſenſibilium, & ſic ſpecialem virtutem conſtituit inter alias cardinales repoſitam: ſicque ſumpta.

Definitur temperantia à Cicerone libr. 2. de Invent. *Rationis in libidinem, atque alios non rectos impetus animi* (qua parte ſcilicèt rapitur ad ſenſibiles voluptates) *firma, & moderata dominatio*. Paulò latiùs verò 5. Tuſculan. *Moderatrix omnium commotionum*; Ab Ariſtotele verò definitur 3. Ethic. cap. 13. *Mediocritas in voluptatibus corporalibus*; ſeu virtus, ſecundùm quàm modus ponitur in perceptione voluptatum corporalium, ideſt ad corporis conſervationem pertinentium, quales ſunt voluptates tactus & guſtus. Ut enim ibidem obſervat Ariſtoteles cum duo genera ſint delectationum, quatenus quædam ad animum pertinent, honoris cupiditas, diſcendi ſtudium, quædam verò ad corpus, ut aviditas cibi, & potus, primæ delectationes ad temperantiam propriè non attinent, ſed ſolùm ſecundæ, ſcilicèt corporales ac ſenſibiles; immò in ipſis corporalibus, ac ſenſibilibus cum quædam ſint in quibus aliquid ſpiritualitatis relucet, quæ proindè ſoli homini propriæ ſunt, ut delectatio, quæ percipitur ex florum pulchrarumque rerum aſpectu ex muſico concentu, ex ſuavitate odorum, hæ non pertinent directè, ac primariò ad temperantiam, ſed ſolùm illæ,

illæ, quæ purè corporeæ sunt, quæque corporeo contactu percipiuntur, nobisque cum pecudibus communes sunt, scilicèt voluptates gustus, & tactus quas idem Aristoteles vocat, *serviles*, & *belluinas*.

Verum pro luculentiori hujus virtutis explicatione, ut aliquid de partibus ejus tùm integralibus, tùm subjectivis, tùm potentialibus attingamus sit.

## §. I.

### *De partibus integralibus, & subjectivis temperantiæ.*

UT à partibus integralibus temperantiæ incipiamus duplicem assignat D. Thomas, verecundiam scilicèt, & honestatem. Verecundia ex Damasceno est timor turpis actus confusionisque ex illo provenientis. Non est propriè virtus, sed potiùs quædam passio, bona tamen, ac laudabilis, quùd timere turpitudinem, exprobationemque ab ea consequentem, est bonum, eò quòd fundetur in amore boni honesti, Undè verecundia non cadit; nec in pessimos, nec in optimos, in pessimos quidem, quia turpia non ampliùs apprehendunt ut mala, nec proindè ex illis afficiuntur timore: in optimos verò, quia cùm longè sint ab omni actu turpi, nihil in se habent, de quo verecundentur. Honestas autem sumitur duplicitèr primò objectivè, pro ipsa scilicèt pulchritudine, ac formositate spiritualis rei petita ex commensuratione ad regulas rationis; in quo sensu Div. Augustinus lib. 83. qq. quæst. 30. dicit, *Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem*, & hoc modo non

est pars temperantiæ, sed omnis virtutis objectum; secundò formalitèr pro amore talis pulchritudinis spiritualis, & sic sumpta specialitèr pertinet ad temperantiam, ut pars ejus integralis.

Ratio autem cur verecundia, & honestas ponantur inter partes integrales temperantiæ, reddi potest ex D. Th. 2. 2. qu. 143. art. 1. *quia Temperantia inter virtutes vendicat sibi quemdam decorem, & vitia intemperantiæ maximè turpitudinem habent.* Undè ut animus perfectè firmetur in hujus virtutis actu, necesse est ut turpitudinem, exprobationem refugiat, quod fit verecundia, quod proindè, ut ait Ambr. l. de officiis, c. 45. *jacet fundamenta temperantiæ*; decorem verò pulchritudinemque spiritualem in moderatione corporalium voluptatum, ut sidus quoddam in tenebris, præclariùs fulgentem amet, & amplectatur, quod fit per honestatem.

Partes subjectivæ Temperantiæ, seu species ejus quatuor enumerantur, scilicèt abstinentia, sobrietas, castitas, & pudicitia.

Ratio hujus divisionis est eodem Div. Thoma, quia species alicujus virtutis attenduntur juxtà diversitatem formalem materiæ, circà quàm versatur; Est autem Temperantia circa illas delectationes sensibiles, quæ ad naturæ conservationem pertinent, quæ dividuntur in duo genera: quædam enim ordinantur ad conservationem individui per nutrimentum, & in his quantùm ad cibum est abstinentia, quantùm verò ad potum, sobrietas. Quædam verò ordinantur ad conservationem speciei per generationem; & in his quantùm ad principalem actum, est castitas; quantùm verò ad quosdam actus præambulos, aut circunstantes, ut sunt oscula, tactus, amplexus, immò aspectus libidinis

nis incentivi, est pudicitia. De his ut speciatim quidpiam dicatur.

Abstinentia est virtus moderatrix cupiditatum voluptatumque, quæ circa esculenta versantur. Ad quàm verò mensuram taxetur hic modus in cibis constituendus, luculenter explicat Aug. l. de morib. Eccl. c.21. his verbis, *Habet vir temperans in hujusmodi rebus vitæ regulam in utroque testamento firmatam; ut eorum nihil elligat, nihil per se appetendum paret, sed ad vitam hujus, atque officiorum necessitatem quantùm satis est usurpet, utentis modestia, non amantis affectu*. Et lib. 10. Conf. cap. 31. *Hoc me*, inquit, *docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam*.

Sobrietas est virtus moderatrix affectus, & usus cujuscunque potus inebriare valentis. Ad hanc enim virtutem spectat eam non solùm valetudini corporis consulere in moderatione talis potus, sed specialitèr mentis serenitati præcavere. Si autem quæras cur sobrietas censeatur specialis virtus ab abstinentia distincta, cùm cibus, & potus eodem modo delectent, ac nutriant? Respondeò cum D. Th. 2. 2. qu. 159. art. 2. quia ubi est speciale bonum rationis, ibi specialis constitui debet virtus boni custos. Cùm igitur potus inebrians speciali modo aliis alimentis minimè communi bonum rationis perturbet ejus organum subvertendo, ideò specialem exigit virtutem, à qua ejus usus temperetur.

Castitas est virtus moderatrix illius concupiscentiæ, quæ est circa actum propagandæ speciei destinatum. Hæc virtus tantò excellentior est, ac pulchrior, quantò ille affectus est insolentior, fortior, ac rationis minùs audiens. In illa enim ob id præclariùs elucet ordo, vigore,

imperiumque rationis supra insanientem appetitum: Dividitur autem in castitatem specialitèr dictam, & virginitatem. Castitas specialitèr dicta est quæ solùm coercet impetum ad delectationes illas illicitas, licitas verò moderatur ut fiant fine, modo, tempore, aliisque servandis servatis. Potèstque dividi in juvenilem, quæ legitimas nuptias expectat, conjugalem quę nuptu moderatè utitur, & vidualem, quæ pro illo statu continet. At verò Virginitas est heroica quædam castitas, ita concupiscentiam domans, ut ne licitarum quidem voluptatum experientiam voluntariam ei concedat; ut sic abdicatis omnibus carnis illecebris, ac delectationibus, curisque ex illis consequentibus, Divinis commodiùs, liberiùs expeditiùsque animus vacet. Undè ad virtutem castitatis tria requiruntur, primò integritas corporis, omnis voluntariæ delectationis, quæ ex actu generationis causatur expers. Secundò propositum mentis ab hac delectatione perpetuo abstinere eligentis. Tertiò bonus finis, propter quem talis carentia, quæ de se nullam honestatem dicit, eligatur. Undè August. lib. de Virginit. cap. 8. *Nec nos*, inquit, *hoc in virginibus prædicamus*, *quod virgines sunt*, (idest fœcunditatem omnem abdicant, spontaneamque sterilitatem corporis eligunt) *sed quod Deo dicata pia continentia virgines sunt*, idest, in finem religionis, & divini cultus à nuptiis abstinent.

Pudicitia est virtus moderatrix quorumdam actuum minùs principalium ad prædictam concupiscentiam pertinentium, ut sunt oscula, tactus, aspectus, amplexus, sermones lascivi, &c. Non est tamen juxtà D. Thomam specialis virtus à castitate distincta, sed solùm eandem

casti-

castitatem exprimens quatenus versatur circa circunstantias aliquas. Siquidem omnes illi actus libidinosi antecedentes, ac concomitantes principaliorem, eadem regula, ob eundem finem, ac eodem modo à ratione coercerentur. Dicitur autem *pudicitia* à pudore, eò quòd de his actibus, etiam dum licitè fiunt, honestus animus maximè verecundetur, tùm quòd minùs rationi subjacet: tùm quòd in eis homo ad conditionem brutorum proximius accedat.

## §. II.

*De partibus potentialibus temperantiæ, seu de virtutibus ei adjunctis.*

CUm proprius character virtutis temperantiæ sit appetitum refrænare, ac coercere, ne prorumpat immoderatè in hæc sensibilia bona, in quæ propendet principalis quidem virtus, quæ nomine *Temperantiæ* intelligitur, id quòd in hac materia præcipuum est, ac difficillimum, sibi moderandum assumit, tanquam proprium objectum, delectationes scilicèt ad individui conservationem, & speciei propagationem pertinentes: quarum ad trahendum affectum, turbandamque rationem insignis est vehementia: quæ verò virtutes affectuum nostrorum impetum minùs ex se vehementem coercent, ac moderantur, habentur pro partibus potentialibus Temperantiæ, seu pro virtutibus ei adjunctis.

Hæ verò virtutes adjunctæ tres enumerari possunt, scilicèt continentia, mansuetudo, modestia. Cujus divisionis ratio est, quòd cùm temperantia versetur circa difficiliores motus appetitus retinendos, eæ virtutes tanquam minùs prin-

cipales ei adjunguntur, quæ moderationem adhibent in aliqua minùs difficili materia, & appetitum prorumpentem in quædam bona minùs efficacia ad ipsum rapiendum, refrænant. Hoc verò tripliciter contingit: uno modo in ipsis motibus voluntatis commotæ ex impetu passionis. Nàm propter connexionem voluntas nata est moveri, ac solicitari motibus appetitus sensitivi, & ad hoc ponitur continentia, ex qua fit, ut licèt homo immoderatas passiones patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alio modo in motibus appetitus paulo vehementioribus, ac rationem conturbantibus, quales sunt motus, appetitusque vindictæ, qui licèt nonita diuturni, importuni, & illecebrosi sint, ac motus libidinosi, subito tamen impetu rationem obnubilant, voluntatemque fortiter impellunt: & pro his moderandis ponitur mansuetudo. Tertio modo hæc refrænatio fieri potest in motibus pacatioribus, ac rationi vicinioribus, quales sunt amor excellentiæ, gestus corporis, &c. & pro his ponitur modestia quæ hic paulò generaliùs usurpatur, pro moderatione cujuscunque motus sive interioris, sivè exterioris, in quo, & vehementia minor existit, & cum ratione major connexio relucet. De his ut sigillatim dicamus.

Continentia hic sumitur, non generalitèr pro retractione appetitus ab eò omni, in quòd immoderate tendit: nec pro virtute appetitum à libidinosis delectationibus coercente, quo pacto coincidit cum castitate: sed specialitèr pro habitu residente in voluntate, eamque adversus passionum insurgentium impetus ita obfirmante, ut quantumvis intumescant, non trahatur ab illis in pravum consensum. Hæc non censetur perfecta, sed solùm dimidiata virtus: Quia virtu-

tis

tis est opus perfectum facere, quòd tamen continentia non facit. Hæc enim obfirmat quidem voluntatem contra rebellantes passionum motus, non tamen eos ne immoderatè insurgant, coercere sufficit: ideòque non plenè subjicit appetitum rationi, sed solùm ex duobus principiis, quæ concurrunt ad actum, principalius scilicèt voluntatem, in officio continet: minùs principale verò insanire permittit.

Mansuetudo est virtus iræ moderatrix. Verùm quia in ira duo sunt, motus iræ, ac vindicta inflicta, hæc virtus sub se continet, alteram quæ interiorem iræ motum moderatur, & ad illam redigit mediocritatem, quæ rationi congruit, & hæc retinet nomen communem mansuetudinis, vocaturque præterea *mititas*, seu *lenitas*. Alteram verò, quæ externam vindictam, seu pœnam ob injuriam infligendam temperat quantùm justitia sinit, vocaturque *clementia* Hanc definit Seneca, *Temperantiam animi in potestate ulciscendi*: seu *Moderationem aliquid ex pœna debita remittentem*. *Quod*, inquit D. Thom. 2. 2. qu. 157. art. 3. ad 3. *provenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud quod potest alium contristare*.

Modestia prout hic paulò latiùs sumitur, definiri potest, virtus qua quis in motibus internis, & externis, exteriorique apparatu modum conditioni suæ consonum tenet. Undè dicitur *modestus*, quasi *modum tenens*, aut *in modo stans*. Dividi autem potest in humilitatem, studiositatem, modestiam morum, eutrapeliam, & modestiam cultus. Hujus divisionis ratio est, quia ea in quibus moderandis mediocris tantùm difficultas existit, quæque proindè ponuntur objectum modestiæ, sunt quatuor, quorum pri-

mum est motus animi ad quandam excellentiam, & circa illud ponitur humilitas cujus est ita moderari appetitum, ut in affectu amoreque excellentiæ suam sortem non excedat. Secundùm est desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem, & circa illud ponitur studiositas, quæ opponitur curiositati, efficitque ut appetitus moderatè se habeat discendo. Tertium autem pertinet ad corporales motus, & actiones, ut scilicèt decenter, & honestè fiant, tàm in his quæ seriò, quàm in his quæ ludo aguntur. Pro seriis ponitur modestia morum, cujus est debitam gravitatem apponere gestibus, moribus aliisque motibus exterioribus: pro luaieris verò ponirut eutrapelia, cujus est temperatam festivitatem, tepiditatemque miscere in ludis, jocis, aliisque quæ relaxandi animi gratia fiunt. Quartùm demum pertinet ad exteriorem cultum, & apparatum; & circa illud versatur modestia cultus, cujus est in exteriori ornatu modum statuere ut, & luxus fatusque vitetur, & decores tamen observetur.

## ARTICULUS QUARTUS.

### *De fortitudine, virtutibusque sub illa contentis.*

SUperest ut de fortitudine dicamus, quæ irascibilem appetitum perficit, ac rationi commensurat. Hæc virtus licèt nobis ordinem potentiarum observantibus ultimo reponatur loco, dignitate tamen temperantiam antecedit; quippè cum sit Heroum propria dos, ac præcipuum decus, oppressorum opitulatrix, publici boni munimentum virtutum omnium armigera,

*qua-*

*quarum*, inquit Valerius Maximus lib. 3. cap. 2. *ponderosissima, vis, & efficacissimi laci lacerti in fortitudine consistunt.*

Definitur à Cicerone 2. de Invent. *Considerata periculorum susceptio & laborum perpessio*, vel ut habet 4. Tuscul. *Scientia perferendarum rerum:* seu, *Affectio animi in patiendo, ac perferendo summæ legi parens sine timore;* vel, ut idem ibidem habet ex Chriysippo, *Constitutio, stabilis judicii, in iis rebus, quæ formidolosæ videntur subeundis, & repellendis*. Ab Aristotele verò 3. Ethicorum cap. 9. *Mediocritas inter timorem, & præsidentiam constituta*, idest, Virtus quæ in metu, & audacia moderandis posita est. Quemadmodum enim temperantiæ est appetitus impetum, quo in bona sensibilia irruit frænare, & mediocritatem reducere: sic proprius fortitudinis character est, eum in malis arduis, ac periculis ita confirmare, ut non succumbat nec à bono rationis recedat, sed prout recta ratio jubet, sese habeat.

Huic virtuti duo actus assignantur, aggredi scilicet, & sustinere. Primus admirabilior, splendidior, honorabiliorque videtur: sed secundus ut difficilior, sic præstantior est, & in quo veræ germanæque virtutis opera impensiùs adhibetur. Ratio est, quia aggressio iræ audaciæque stimulis incitatur, & excellentiæ cujusdam, quæ in hoc actu relucet, illecebris nutritur, & spe victoriæ confortatur, ne deficiat: ab ipso vero periculo satis reprimitur ne immoderatio impetu nimiaque animositate irruat. At verò in sustinendo animus his omnibus solatiis subsidiisque destitutus sola virtutis firmitate, ne succumbat, fulcitur. solo boni honesti amore stabilitur: solo rationis vigore erigitur. Adde prætereà

quod

quod agressio fit repentino impetu, respicitque malum absens perpessio verò durabili conatu cum præsente malo luctatur.

Quantùm ad partes fortitudinis, nullæ subjectivæ illi assignantur, sed ipsa censetur species atoma, eo quod circa materiam admodum specialem versetur, idest, circa mortis pericula adeunda maximosque dolores sustinendos. Partes verò quasi integrales quatuor habet, scilicèt magnanimitatem, magnificentiam, patientiam, & perseverantiam. Cùm enim duos actus habeat, scilicèt aggredi animosè, constanter sustinere, ut primus integrè perfecteque fiat, duo requiruntur, scilicèt magnitudo quædam animi, quàm præstat magnanimitas, & magnorum externa executio, quæ pertinet ad magnificentiam. Ut verò mala perfectè sustineantur, duo etiam concurrere debent, primò ut animus magnitudine mali non frangatur, & hoc pertinet ad patientiam; secundò ut diuturnitate ejusdem mali non fatigetur, & hoc pertinet ad perseverantiam.

Porrò eædem virtutes prædictæ, quæ dum attingunt materiam fortitudini propriam, versanturque circa gravissima pericula, habentur quasi partes integrales fortitudinis, inquantùm versantur circa pericula minoris momenti, sunt distinctæ virtutes, fortitudini adjunctæ tanquàm partes ejus potentiales. Undè, ut de illis quidpiam speciatim dicamus.

Magnanimitas, ut ex ipse voce patet, est quædam animi magnitudo, & quasi dilatatio, seu extensio ad magna, & ardua; ideòque definiri potest, virtus inclinans ad magna, & heroica in omni genere virtutum. Undè idem objectum, quod ut bonum ad specialem virtutem attinet, sub ratione magni, ardui sublimisque ad magna-

nimi-

nimitatem trahi potest. Immò quia honorabilia quæcumque ad virtutem attinent, ideò non in solis virtutibus, sed in aliis honorabilibus rebus, quæ vel virtutis materia esse possunt, ut dignitates, ac functiones, vel ejusdem virtutis quadantenùs præmia sunt, ut honor, fama gloria, &c. magnitudinem convenientem operari pertinet ad magnanimitatem.

Hujus verò virtutis characteres, & munia cum præclare describat Aristoteles 4. Ethicorum cap. 7. & 8. non abs re fuerit quædam ex illo hìc apponere. Primus ergò magnanimi character est, *dignum se magis existimare* supposito tamen merito, alioquin, ut observat Aristoteles, non magnanimitas erit, sed stoliditas. Secundus, *magnis honoribus, & qui à viris probis deferunt, moderatè delectari: illos vero qui à vulgo, & ob res parvas deferunt, contemnere:* quippè sint infrà meritum ipsius. Tertius, *in prosperis, & adversis æquanimem ac moderatum se præbere.* Magnanimus enim de excelsitudine animi sui utriusque fortunæ vicissitudines, tanquàm de cœlo nubes, despicit, proindèque illis non movetur. Quartus est, *queribundum, ac supplicem non esse;* hoc enim animi dejecti oppressique judicium est. Quintus *accepta beneficia cumulatius reddere;* nàm magnanimus dare mavult quàm accipere, quia illud melius majusque est. Sextus, *vix quemquam rogare*; tùm quia paucis eget, eaque quæ ab hominibus dari possunt, non magni facit, tùm quia non vult aliis debere. Septimus, *ad magnos magnum se præbere; erga mediocres vero moderatum*: ut Deum scilicèt imitetur, *qui humilia respicit, & alta à longe cognoscit.* Octavus est, *in amore, & odio, dictis, & factis apertum esse.* Timentis enim est, & de claritate hone-

nesta-

honestateque illorum quæ agit diffidentis, latere velle. Nonus est, *non meminisse malorum, & injuriarum*, quia inquit idem Aristoteles, *viri magnanimi non est memorem esse præsertim verò malorum, sed potius pro nihilo putare*. Decimus est, *non multis se ingerere sed cessatorem, & cunctatorem esse, nisi ubi de magnis agitur*; Magnanimus enim studet magnis quæ rara sunt. Undecimus, *non facile admirari*, nihil enim ei magnum est. Duodecimus motum tardum habere, vocem gravem, orationem stabilem, ac sedatam neque enim inquit Aristoteles, festinare solet is, qui paucis rebus studet, neque vehementèr contendit, cui nihil magnum esse videtur, propter has causas autem, & vox acuta, & celer ingressus esse solet.

Si verò quæras qua ratione stare possint hæc omnia cum virtute humilitatis, cui è diametro videntur opponi? Respondeo ex D. Thoma 2. 2. qu. 129. art. 3. *Quod in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet: & aliquis defectus qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit, quod homo se magnis dignificet, secundùm considerationem donorum quæ possidet ex Deo. Sicut si habet magnam virtutem animi magnanimitas facit, quod ad perfecta virtutis opera tendat. Et similiter dicendum de usu cujuslibet alterius doni, putà scientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit, quod homo seipsum parvipendat secundùm considerationem proprii defectus. Similitèr magnanimitas contemnit alios secundùm, quod deficiunt à donis Dei, non enim tantùm eos apretiatur, quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, & superiores æstimat, quantùm in eis aliquid inspicit de donis Dei.* Ex quo concludit, quod

*quod magnanimitas & humilitas non sunt contrariæ, quamvis in contra tendere videantur, quia procedunt secundùm diversam considerationem.*

Magnificentia, ut ipsum nomen sonat est magnarum rerum factiva. Undè differt à magnanimitate, quod ista quidem animum ita obfirmet ut tendat constanter ad ardua, & sublimia, ipsa verò ipsum roboret in executione magnarum rerum. Cicero eam definit lib. 2. de Invent. *Rerum magnaneus, & exe elsarum cum animi ampla quadam, & splendida propositione cogitatio atque* (quod ei principaliùs competit) *administratio*. Porrò cum res illæ exteriores splendidæ ac magnæ sine magnis sumptibus constare nequeant, magnificentia versatur circa magnos sumptus, & ita roborat animum ne metu impensarum in executione defieiat.

Patientiam definit Cicero, *Honestatis, aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria, & diuturna perpessio*. Hujus enim virtutis munus est sic obfirmare animum, ut in rebus molestis perpatiendis non succumbat, nec nimium dejiciatur, aut à bono rationis recedat. Verum cum dilatio magni boni affligat animam eique molesta sit, expectatio quoque bonorum futurorum ad patientiam attinet, quę ob id etiam longanimitas nuncupatur.

Perseverantia definitur, *In ratione bene considerata stabilis, & perpetua permansio*. Cum enim animus non solùm gravitate molestiarum frangatur, sed etiam diuturnitate cujuscunque ardui fatigetur, præcipuè quia, & ipse instabilis est ac vicissitudinis amans, eget quadam virtute qua roboretur, ac stabiliatur in arduis diuturnis, & hæc est perseverantia.

AR-

## ARTICULUS QUINTUS.

### De connexione virtutum.

PRimates illæ quatuor virtutes, quæ à nobis singulis articulis explicatæ sunt, aliquando sumuntur ab authoribus pro cujusdam generalibus conditionibus ad quodcunque perfectum virtutis opus concurrentibus; ita ut discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad justitiam, moderatio ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem. Et in hoc sensu manifestum est illas virtutes esse connexas: tùm quia perfectum virtutis opus debet esse discretum, rectum moderatum, & stabile; tùm etiam quia firmitas animi non habet laudem, rationemque virtutis, si sit sine moderatione, rectitudine, & discretione. Et eadem ratio est de aliis. Sed prætereà eædem virtutes sumi solent magis propriè pro specialibus habitibus, quorum quælibet sibi proprium vindicat objectum, circa quod effectum rectificet. De virtutibus illis hoc modo sumptis egimus præcedentibus articulis, & nunc de iisdem quæritur, utrùm sint connexæ, ita ut sine altera non possint haberi.

Sed observandum, quod virtus in duplici statu haberi potest, perfecto scilicèt, & imperfecto. Virtus in statu imperfecto dicit aliquam inclinationem in nobis existentem ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit à natura, sive ex assuetudine: sed quæ inclinatio sit, vel debilis, & crebris obnoxia tentationibus, vel fortis quidem, sed per prudentiam: quæ est virtutum moralium anima, non satis regulata. Exemplum primi est in

eo,

eo, qui incipit virtutem colere: talis enim post unum, aut alterum actum, sentit quidem in se inchoatæ virtutis habitum, sed quia adhuc tener est, & ad plenæ virtutis maturitatem non attingit. Exemplum secundi est in eo, qui vel naturali pronitate, vel longa assuetudine in bono cujusdam virtutis solidatus prudentiæ discretione hunc affectum non regit sicut videre est in Paulo qui Mosaicæ legis observationibus bonis, & piis imbutus summo religionis zelo eas propugnabat, & bene; postea vero propalato Evangelio culpabilis ignorantiæ tenebris involutus, amisso prudentiæ regimine, laudabilem zelum in perniciosum furorem commutavit. Virtus in statu perfecto est, quæ utraque ista dote præstat, perfecta scilicèt subjectione ad prudentiam, & stabili firmitate contrà omnes tentationes, seu, ut desinit D. Thomas, *quæ inclinat in bonum opus benè agendum*. His prænotatis pro resolutione difficultatis.

Dico, virtutes morales in statu quidem imperfecto non connectuntur invicem, benè tamen in statu perfecto.

Prima pars conceditur ab omni, & manifestè patet. Videmus enim etiam in hominibus perditissimis aliquod imperfectæ virtutis vestigium relucere; cumque qui injustus est, aliquando temperatum se præbere in volutatibus, vel fortem in periculis.

Secunda verò, & præcipua pars receptissima semper doctrina fuit, tùm apud Patres Ecclesiæ, tùm apud antiquos Philosophos, licet eam Scotus negaverit. Probari autem potest primo authoritate, tùm Div. Ambrosii super Lucam c.6. dicentis, *Connexæ sibi sunt concatennatæque virtutes ita ut qui unam habeat plures habere videa-*

*dea*.

*deatur*, tùm August. 6. de Trinit. c. 4. dicentis, *Virtutes, quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem*, tùm Greg. 22. Mor. dicentis, *Quod una virtus sine aliis, aut omnino nulla est, aut imperfecta*. Undè Cicero 2. Tusc. *Si unam*, inquit, *virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum*.

Probatur prætereà ratione Div. Thomæ 1. 2. quæst. 6. articulo secundo. Perfecta virtus esse nequit sine perfecta prudentia: sed perfecta prudentia secum importat omnes virtutes morales? ergò virtutes morales invicem ita connexæ sunt, ut una sine omnibus perfectè haberi non possit. Major patet; Nàm prudentia est regula virtutis moralis, quæ dicitur, *habitus electivus prout prudentia (dictaverit*, qua proindè remota omnis virtuosa inclinatio imperfecta est, ut patet in zelo Pauli ante conversionem, in generositate Alexandri, in constantia quorundam Hæreticorum. Minor verò probatur; Nàm principium, quo fundamentalitèr nititur perfecta prudentia, est appetitus perfectè rectificatus circa fines, sed appetitus non potest esse perfectè rectificatus circa fines, nisi adsint omnes virtutes morales, ergò nec perfectam fundare prudentiam. Minor patet; Nam omnes virtutes concurrunt ad integram appetitus rectitudinem, qui proindè claudicat, si unica deficiat. Major verò declaratur. Prudentia enim, ut supra dictum fuit, est recta ratio agibilium. Atqui ratio non potest esse recta circa agibilia, nisi appetitus sit rectè effectus circa fines; ergò prudentia fundamentalitèr nititur appetitu perfectè rectificato circa fines. Declaratur minor quia agibilia, seu eligibilia dependent ab intentione finis, sicut in speculativis conclusiones depen-

pendent à principiis: nàm sicut adhæremus conclusionibus propter principia, ita, & eligimus agibilia propter intentionèm finis: ergò sicut ratio non potest rectè se habere circa conclusiones, nisi intellectus benè se habeat circa principia, ita nec in practicis eadem ratio recta esse potest circa agibilia per prudentiam, nisi appetitus benè se habeat circa fines per alias virtutes, quæ rectificant ejus intentionem, quælibet circa proprium bonum.

Responderi potest cum Scoto, prudentiam non esse unicum habitum, sed plures partiales. Undè potest esse prudentia particularis perfecta circa castitatem sive prudentia circa materiam Justitiæ.

Sed contrà: Nàm (præterquàm quod falsum est habitum prudentiæ multiplicari, juxta multiplicationem materiæ aliarum virtutum) quælibet virtus perfecta necessariò exigit prudentiam fundatam in appetitu circa omnem materiam moralem rectificato, ergò nulla responsio. Probatur antecedens judicium enim prudentiale circa materiam cujuscunque virtutis potest corrumpi à quocunque pravo affectu; ergò ut tale judicium sit perfectum, virtusque per ipsum regulata censeatur perfecta, debet supponere appetitum omni ex parte rectum. Consequentia patet: Nàm perfecta virtus debet excludere omne corruptivum, & regulari per judicium perfectum. Antecedens verò probatur, tùm ratione, tùm inductione. Ratione quidem: Nàm materiæ morales sunt ita inter se connexæ, ut frequentissimè invicem concurrant, defectusque unius redundèt in aliam: inductione verò; sic enim videmus mitem ex libidine fieri crudelem, ut David mitissimus ob amorem Bersabeæ

mari-

maritum ejus neci exposuit: sic quotidie judex circa justitiam benè affectus, sed pecuniarum avidus, à recto judicio muneribus deturbatur, undè munera dicuntur excæcare oculos spientum: sic mulier pudica, sed ambitiosa, metu infamiæ Lucretia, quæ, teste Livio, mortis metu non fracta, timore infamiæ victa consensit adulterio: sic fortis, sed voluptuosus, potest emolliri voluptatum illecebris, ut patet in Annibale, quem non Romana virtus, sed Campaniæ deliciæ fregerunt. Et apud Poetas Hercules ipse Omphalæ Lydiorum reginæ amore captus fertur ejus jussu lanificio dedisse operam, & qui mundi terror fuerat, istius mulierculæ indignationem formidasse: ergò ut prudentia sufficiat ad perfectè regulandam quamlibet virtutem, debet fundari in appetitu omni ex parte recto, & contra cujuslibet vitii impugnationes obfirmato; sicut urbs, ut sit perfectè secura, debet claudi muris nulla ex parte hostibus apertis.

Objicies 1. Impossibile est, ut homini occurrant objecta omnium virtutum: ergò impossibile est, ut omnes acquirat; proindèque si connexæ sint nullam perfectè habere potest. Probatur antecedens in paupere, cui non occurrit objectum liberalitatis, & magnificentiæ; in fælice, cui nullum patientiæ objectum sese offert: in innocente, cui pænitentiæ materia non suppetit, &c.

Respondeo, cum D. Thoma, materiam præcipuarum virtutum, & omni statui communium facilè nobis occurrere; immò sæpè in unico negotio virtutum principalium objecta conglobari possunt. Quantùm verò ad eas virtutes, quorum materia non occurrit nisi in certo statu, vel sufficiunt actus conditionati ad eas quantum necesse est, habendas, ut cæteræ perfectæ sint, vel certè ad

ad id satis est ipsa dispositio subjecti, quatenùs aliquis in omni materia virtutum proprio statui congruentium versatus, modico exercitio alias excellentiori statui convenientes acquireret si ad illum statum transferetur, (illud enim habere videmus, quod in promptu est, ut habeamus): vel demùm, si tales virtutes statui alicujus repugnent, ut virginitas conjugato, innocentia lapso, &c. hæc non intelliguntur cum aliis formaliter connexæ.

Instabis: Potest homo unam virtutem studiosè colere: v. gr. castitatem; ergò eam perfectè acquiret sine aliis.

Respondeo illam virtutem tandiù imperfectam fore, quandiu deerunt aliæ, propter rationem jam dictam; quia scilicèt poterit corrumpi per tentationes aliorum vitiorum; ut patet in muliere casta, sed avara, quæ à castitatis bono pecuniæ aviditate retrahi potest.

Urgebis; ergò virtutes debent simul acquiri.

Respondeo simul acquiri, non quantùm ad substantiam, sed quantùm ad statum; inquantùm scilicèt appetitus circa cæteras benè affectus, dum circa ultimam rectè disponitur, in aliis ex consequenti perficitur; sicut urbs muris optimis clausa; sed ex una parte aperta, fit perfectæ secura, dum illa prima reparatur.

Objicies 2. Sequeretur ex illa sententia prudentia simul esse priorem, & posteriorem omnibus aliis virtutibus. Atqui hoc dici non potest: ergò. Probatur sequela: Nàm virtus perfecta supponeret prudentiam perfectam, & prudentia perfecta supponeret alia virtutes perfectas.

Respondeo, Prudentiam actualem seu, ut loquitur Cajet. *in fieri*, præcedere omnes alios habitus virtuosus, habitum verò prudentiæ, seu

*pru-*

*prudentiam in facto esse* præcedi ab aliis habitibus virtuosis. Nam ex naturali lumine synderesis, & innato amore honestatis, formatur prudentiale judicium, quo regulantur actus appetitus, à quibus generantur virtutes morales. Deindè verò postquam appetitus habitualitèr rectificatus est, fit capax fundandæ prudentiæ perfectæ cujus proindè habitus ultimus omnium perficitur.

Objicies 3. Nec scientiæ, nec artes, nec vitia sunt connexa: ergò nec virtutes morales.

Respondeo negando paritatem: vitia enim sunt defectus rationis, defectus autem non sunt connexi, sed plerumque inter se oppositi, ut patet in avaritia, & prodigalitate. Scientiæ verò, & artes sunt circa materias disparatas, & in una simplici mensura non conjunctas, ideòque separatim haberi possunt, sed de virtutibus, ac de morali doctrina, quatenùs lumine naturali constare potest, hactenùs satis; nunc ad ultimam Philosophiæ nostræ partem accedendum.

*Finis Moralis, ac simul Tomi Quarti.*

IN-

# INDEX TITULORUM. TOMI QUARTI.

## TERTIA PARS PHILOSOPHIÆ METAPHISICA.

## QUÆSTIO SECUNDA.

### De Proprietatibus entis, scilicèt Unitate, Veritate, & Bonitate.



## QUÆSTIO TERTIA.

### De Ente spirituali, scilicet Deo, Angelis, & Anima separata.



ART.

## QUÆSTIO QUARTA.

De Deo Præmotore: seu, De influxu causæ primæ in causas secundas.

QUÆ.

## QUÆSTIO QUINTA.

De accidentibus ſpiritualibus, præcipuè de Scientia.



## QUÆSTIO SEXTA.

De umbra entis realis, ſcilicèt ente rationis.

# QUARTA PARS PHYSICÆ

*De Ente seu Morali.*



## QUÆSTIO PRÆAMBULA.



## *QUÆSTIO PRIMA.*

De ultimo fine morum, seu de fælicitate.



§. II.

QVÆ.

## QVÆSTIO SECVNDA.

De actibus Moralibus, seu de Voluntario, præcipuè libero.



## QVÆSTIO TERTIA.

De Passionibus.



ART.

## QVÆSTIO QVARTA.

De bonitate, & malitia morum humanorum.



QVÆ-

490

## QUÆSTIO QUINTA.

### De Virtutibus in communi.



## QUÆSTIO SEXTA.

### De virtutibus in particulari.




LAUS DEO.

## QVÆSTIO QVINTA.

### De Virtutibus in communi.



## QUÆSTIO SEXTA.

### De virtutibus in particulari.




LAUS DEO.

## QVÆSTIO QVINTA.

### De Virtutibus in communi.



## QUÆSTIO SEXTA.

### De virtutibus in particulari.




LAUS DEO.

## QVÆSTIO QVINTA.

### De Virtutibus in communi.



## QUÆSTIO SEXTA.

### De virtutibus in particulari.




LAUS DEO.

## QVÆSTIO QVINTA.

### De Virtutibus in communi.



## QUÆSTIO SEXTA.

### De virtutibus in particulari.




LAUS DEO.

60